経量部の研究

加藤純章著

春秋社

はしがき

本書は昭和六十一年秋、東京大学に提出した学位論文「『順正理論』における上座の研究」に、多少の改訂を施して出版したものである。『順正理論』にしばしばその主張が引用され破斥される上座とは、玄奘三蔵のインドからもたらした伝承によると、経量部（Sautrāntika）の論師シュリーラータ（Śrīlāta）であるという。そしてこのことは、『倶舎論』の諸註釈書の記述からも確認できる。

経量部が従来いわれてきたように、大乗瑜伽行派（Yogācāra）の先駆思想であるのか、あるいはまた瑜伽行派からの影響によるアビダルマ仏教内の改革運動であったのかは、本書のよくするところではない。他の所論に待ちたい。しかし経量部が実有なる法（dharma）を認めた点で、確かに瑜伽行派とは異なっている事実は、注意されなければならない。

本書の扱う経量部については、諸学者の多くの研究と解説がある。筆者はそのうち特に、宮本正尊博士の「譬喩者、大徳法救、童受、喩鬘論の研究」（『日本仏教学協会年報』第一年所収、昭和四年）と、ジャン・プシュルスキ教授（Prof. J. Przyluski）の "*Dārṣṭāntika, Sautrāntika and Sarvāstivādin*" (Indian Historical Quarterly. vol. XVI, No. 2, 1940) に多くの示唆を得た。また高井観海師の「経量部の教義」（『小乗仏教概論』所収、昭和三年）は、『順正理論』の上座に関する最も綿密な研究である。本書はこれら三論文を含めて、多くの先学の研究成果に負うところばかりであり、さらに付け加えるものはほとんどないといってよい。

しかし、もし本書に何ほどか新しいものがあるとすれば、それは、㈠経量部（Sautrāntika）は、紀元四世紀の半ばごろ活躍したと思われるシュリーラータによって、はじめて用いられた名称であり、これはいわゆる部派名ではなく、「有部の三世実有説に反対する者」「道理に合っている者」「かっこうのよい者」という譬喩的意味があり、したがってその後は、「現在有体・過未無体」説を共有する論師たちによって各自の主張に恣意的に冠せられた名称に過ぎない、という可能性が強い、㈡シュリーラータの思想は主として、根・境が第一刹那に生じ、識は第二刹那に生ずるのだから、認識は常に過去の対象しか捉えることはできない、すなわち認識の対象は常に非存在である、という立場から、根・境・識の同時的な「倶生因」を排して、有部の「三世実有」説の根拠を否定することに集約されていた、という二点を示したことだろう。

『順正理論』における上座の研究は、筆者が東京大学大学院に在学中、指導教官平川彰教授から頂いた研究課題である。あれから二十年の歳月が経った。この長い年月に二点の結論というのは、無器用な筆者にしても、あまりにわずかである。しかし、とにかく曲りなりにもこのような形で研究がまとまったことで、長年の肩の荷がおりた思いがする。仏教研究を志してから今日に至るまで、長期間にわたり懇切な御指導を賜った平川教授に対して、心から感謝の意を捧げる次第である。

筆者は東京大学に在学以来、中村元、平川彰、玉城康四郎、水野弘元、結城令聞、勝又俊教、早島鏡正、高崎直道、原実、鎌田茂雄、前田専学の諸先生に御指導を頂いた。筆者の今日は、これら諸先生方の御教導に負うところが極めて大きいのである。また学位論文の審査に際しては、特に主査高崎直道教授にお世話を頂き、また鎌田茂雄、木村清孝、田丸徳善、蜂屋邦夫の各教授にも御苦労をおかけした。また畏友江島恵教教授には、本書の内容について多くの教示を頂いた。本書の完成までに、そのほか多くの先生・友人の方々から御指導を頂いてきたことはいうまでもない。記して心からなる感謝の意を表する。

筆者は昭和四十二年十月から同四十六年十二月までベルギー政府奨学金留学生として、同国ルーヴァン・カトリック大学東洋学科に留学し、エチエンヌ・ラモット教授（Prof. É. Lamotte）に懇切な御指導を頂いた。また私事になるが、父純隆師は『倶舎論』の手ほどきをしてくれ、筆者の学的成長を静かに見守ってくれた。今は亡きこの二人の霊前に本書の完成を報告することも、筆者のひそかな喜びである。

巻末の要旨のフランス語訳は、友人のフランス極東学院「法宝義林」編集長ユベール・デュルト博士の手をわずらわせた。また本書の研究のほとんどは、筆者が昭和四十七年四月以来、二松学舎大学に勤務する間になされたものである。絶えず暖かく励ましてくれた同大学の同僚の友人たちにも、お礼を申し上げねばならない。なお本書の刊行には、昭和六十三年度文部省科学研究費補助金「研究成果公開促進費」の交付を受けることができた。また浄書には友人早川博史氏に、校正には同じく岩松浅夫氏に、お手伝いを願った。あわせてお礼を申し上げる。

最後になったが、この出版を快く引き受けて下さった春秋社社長神田明氏、ならびに怠惰な筆者を叱咤激励して本書の刊行にこぎつけて下さった同社編集部佐藤清靖氏に深謝の意を表したい。

平成元年一月八日

著　者しるす

略号表

大正：大正新脩大蔵経

印仏研：印度学仏教学研究

Kośa: *Abhidharmakośabhāṣya*, ed. by P. Pradhan, Patna, 1967.

Kośa Tib: *Abhidharmakośabhāṣya*, Peking No. 5591〔影印北京版西蔵大蔵経〕Vol. 115.

Pūrṇavardhana: *Abhidharmakośaṭīkālakṣaṇānusāriṇī*, Peking No. 5594, Vol. 117, 118.

Sthiramati: *Abhidharmakośabhāṣyaṭīkātattvārthā*, Derge Tohoku No. 4421〔東京大学所蔵デルゲ版大蔵経〕Tho, Do; Peking No. 5875, Vol. 146, 147.

Yaśomitra: *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*, ed. by U. Wogihara, Tokyo, 1932-1936.

Yaśomitra Tib: *Abhidharmakośaṭīkā*, Peking No. 5593, Vol. 116, 117.

de La Vallée Kośa: *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, 6 tomes, traduit et annoté par L. de La Vallée Poussin. Nouvelle édition anastatique présentée par E Lamotte, MCB Vol. 16, Bruxelles, 1971.

Dīpa: *Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti*, ed. by P.S. Jaini, Patna, 1959.

Vasumitra: *Samayabhedoparacanacakra*, Peking No. 5639, Vol. 127.

Aṅguttara: *Aṅguttara Nikāya*, 5 vols, Pāli Text Society.

Majjhima: *Majjhima Nikāya*, 3 vols, PTS.

Saṃyutta: *Saṃyutta Nikāya*, 5 vols, PTS.

IHQ: Indian Historical Quarterly, Calcutta, depuis 1925.

JA: Journal Asiatique, Paris, depuis 1822.

JRAS: Journal of the Royal Asiatic Society, London, depuis 1834.

MCB: Mélanges Chinois et Bouddhiques, Bruxelles, depuis 1931.

目次

経量部の研究

第一章　経量部の歴史

序

経量部（Sautrāntika）の歴史と思想は、未だに解明されているとはいいがたい。これはこの派の資料がわずかであり、主として説一切有部の諸論書に引用される断片にたよらざるを得ないからである。経量部の歴史は従来、玄奘のインドからもたらした伝統説と、彼の弟子たちの祖述に基いて推定されていた。

経量部はまた、部派分派史『異部宗輪論』によれば、説一切有部から最後に分派した部派ということになっている。しかしこの派が独自の整備された三蔵（経・律・論）を有していた形跡はみあたらない。むしろ説一切有部の三蔵に依拠しつつ、その矛盾を衝くことに専念しながら、次第に独特の思想を形成していったように思われる。この点で経量部は、いわゆる部派というよりも学派というにふさわしい印象を与えるのである。

我々はまず以下において、諸資料と従来の学説を調査することによって、これらの伝統説の当否を検討しながら、経量部の歴史を明らかにしていきたい。

第一節　『倶舎論』『順正理論』の諸問題

『順正理論』は、カシュミール地方の説一切有部に属する学匠サンガバドラ（衆賢）によって西暦五世紀の初めごろに

著された論書である。衆賢はまた同時に、『顕宗論』をも造ったという。この二書は玄奘の漢訳として現存し、『大正新脩大蔵経』第二九巻に収録されている。このうち特に『順正理論』は、いまだ十分には明らかになっていないインド部派仏教の歴史を構成するうえで、極めて重要な資料を提供するにもかかわらず、一、二の優れた書を除いて必ずしも綿密で総合的な研究がなされているとはいいがたい。ここに本書をめぐる二、三の基本的な問題を挙げて検討を加えよう。

一 『順正理論』翻訳の事情

玄奘三蔵が『順正理論』を翻訳したのは、『開元釈教録』[1]によれば唐の永徽四年(六五三)一月一日から永徽五年(六五四)七月一〇日までのやく一年七ケ月の間であった。そして彼は、これに先だつ永徽二年(六五一)五月一〇日から始めた『倶舎論』の翻訳を、『順正理論』を訳しおえた同じ月の七月二七日に完了している。さらに注目すべきことは、『倶舎論』の翻訳を始めた時より一ケ月ほど早い永徽二年(六五一)四月五日から『顕宗論』を翻訳しはじめ、その完了は『順正理論』を手がける直前の永徽三年(六五二)一〇月二〇日であった。以上の記録は、玄奘三蔵が三年二ケ月をかけて『倶舎論』を翻訳した間に、前半の一年数ケ月を『顕宗論』に、後半の一年数ケ月を『順正理論』にあてて、並行して翻訳を続けていたという事実を示している。

玄奘三蔵の翻訳事業の年代は、この他に『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』『大唐故三蔵玄奘法師行状』『続高僧伝』『大唐内典録』にも言及があり、各資料の間に多少の相違があるが、ひとまず上述の『開元録』の記事を認めるとすれば、『倶舎論』『順正理論』『顕宗論』の三書の内容が、たがいに極めて密接な関係を有していることが、玄奘三蔵の翻訳事情からもうかがえるのである。

三書のうち『順正理論』と『顕宗論』は漢訳しか現存しないけれども、さいわい『俱舎論』の梵本が発見され校訂出版されているので、上記二書の理解もいっそう正確になるであろう。しかも玄奘はこの三書を並行して訳している。それゆえ各書の訳語は、他のいかなるテキストの場合よりも、厳密に統一したに違いない。したがって、衆賢の二書において玄奘訳『俱舎論』と同じ訳語は、直ちに還梵が可能であるといえよう。

二 『順正理論』成立の伝承

『順正理論』の成立は、常に『俱舎論』の成立に関する縁起物語から始まる。『順正理論』の年代も作者衆賢の年代もそれゆえ、あの有名な一連の物語から推定されているにすぎない。他には一切資料がないのである。ところで我が国では従来、『俱舎論』研究が仏教学の中心であったので、特にこの物語は著名でありさまざまな書物に引用されている。それではその源となる資料は何なのであろうか。以下周知の事とは思われるが、異なった源をもつと考えられる三資料を確定し、その内容を煩を厭わず述べてみよう。

1 真諦訳『婆藪槃豆法師伝』(2)

《仏滅五〇〇年中に迦旃延子 (Kātyāyaniputra) は罽賓 (Kaśmira) で、五〇〇人の阿羅漢と五〇〇人の菩薩とともに馬鳴 (Aśvaghoṣa) と協力して毘婆沙 (Vibhāṣā) を造った。そして国王に乞うて、これを学んだ者が外国に出ることを禁ぜしめた。余部及び大乗の徒がこの正法を汚すことを恐れたからである。

当時阿緰闍 (Ayodhyā) 国に婆沙須抜陀羅 (Vaśasubhadra) という法師がいた。彼は狂人を装ってカシュミールに入り、一二年間毘婆沙を学び、再び狂人を装って辛うじて本国に帰って、人々にカシュミールの毘婆沙を広めた。

カシュミールの諸論師は後になってこれを聞き、彼らの法が外国に流出したことを歎いた。

仏滅九〇〇年中に、頻闍訶婆娑 (Vindhyakavāsa) という外道の師がいた。彼は Vindhya 山のふもとの池に住む龍王の毘梨沙迦那 (Vārṣagaṇya) からサーンキャ論を学び精通し、自らの意にかなうように書き直した。彼はこの論をたずさえて、仏教を破するためにアヨーディヤーに入った。当時この国には摩㝹羅他 (Manorata) と婆藪槃豆 (Vasubandhu) という大法師がいたが、みな他国へいっていて留守だったので、ヴァスバンドゥの師の仏陀蜜多羅 (Buddhamitra) が一人これに立ち向かったが敗れてしまった。ヴァスバンドゥは帰国してこのことを聞き、彼の論を破した。

ヴァスバンドゥはその後、毘婆沙を学び精通した後にこれを講義した。一日講義した分を一偈にまとめ、これを赤銅葉に刻んで酔った象の頭に掲げ太鼓を打って、人々にこの偈を破する者は出てくるように伝えた。このようにして六百余偈を造って毘婆沙の義をことごとく摂したが、誰一人これを破する者はいなかった。これが『倶舎論』の偈である。ヴァスバンドゥは、この六百余偈に五十斤の金を付してカシュミールの毘婆沙師 (Vaibhāṣika) たちに送ったところ、彼等は「我が正法が弘く宣伝された」と歓喜した。

しかしこの偈は玄深で完全には理解できなかったので、彼らは五十斤の金を先の五十斤に足して百斤の金をヴァスバンドゥに贈り、長行釈を造るように頼んだ。彼は長行釈を造って説一切有部 (Sarvāstivādin) の宗義を示したが、有部の意見のかたよっている箇所は経部 (Sautrāntika) の宗義でこれを破した。彼はこれを『阿毘達磨倶舎論』と名づけた。彼はこれをカシュミールの諸師に送ったが、彼らは彼らの宗義が壊されているのをみて憂苦した。

当時アヨーディヤーは馝柯羅摩阿袟多 (Vikramāditya) 王の支配下にあったが、その太子婆羅袟底也 (Bāladitya) と王妃はヴァスバンドゥにこの国に留まるよう頼んだ。彼はこれを承諾した。

この王の妹の夫は婆修羅多 (Vasurāta) というバラモンであったが、自らは毘伽羅論 (Vyākaraṇa) を理解してい

た。ヴァスバンドゥが『倶舎論』を造ると、彼はこれに対決したが敗れてしまった。彼は大変慚忿して、ヴァスバンドゥを破伏せんと欲し、人を遣して天竺に行かせ、僧伽紱陀羅（Saṃghabhadra）法師をアヨーディヤーに招いて『倶舎論』を破するための論書を造らせた。サンガバドラはこの国に来て二つの論書を造った。一つは『光三摩耶論』で一万偈の長さであり、もう一つは『随実論』で一二万偈の長さであり毘婆沙の義を救い、『倶舎論』を破したものである。

この書が完成すると、彼はヴァスバンドゥを呼んで対決しようとした。ヴァスバンドゥはこの書が自らの『倶舎論』を破することはできないことを知っていたが、対決しようとしなかった。彼は「私はもう年老いた。汝のいう所に従おう。私は昔論を造って毘婆沙の義を破したが、今汝と対決しようとは思わない。汝は今論を造ったが、どうして私を呼ぶ必要があろうか。有智の人々がその是非を決めてくれるだろう」といった。》

本書は真諦の翻訳となっているが、事実は原本はなく真諦の講義を他の人がまとめたものだと考える学者もいる。[3]しかしいずれにしても、六世紀前半のインドの伝承を示すものであり、この種の伝承としては最古のものである。

2　玄奘『大唐西域記』巻四[4]

《（秣底補羅国の項）徳光論師の伽藍の北に大伽藍があり、僧徒二〇〇余人小乗を学んでいる。ここが衆賢（Saṃghabhadra）の命終の地である。論師はカシュミールの人、聡明で有部の毘婆沙論を深く研究していた。

当時世親（Vasubandhu）菩薩は毘婆沙の所執を破して、『倶舎論』を造った。衆賢はこの勝れた作品をみて深く心に定め、この論を徹底的に研究して、一二年間を費やして『倶舎雹論』二万五千頌を造った。凡そ八〇万言である。完成後門人を呼んで「私はこの論をたずさえて世親と対決し彼を破そう。あんな年寄に名声をほしいままにさせておくものか」といって旅に出た。

そのとき世親は磔迦国の奢羯羅城にいたが、衆賢がやってくるという噂を聞いて旅仕度を始めた。門人は不思議に思って「あなたは当代一の立派な学者なのに、どうして衆賢の名を聞いてあわてて旅に出るのですか」と聞くと、世親は答えていった。「私はなにも衆賢を避けるわけではない。この国には立派な学者はいないのである。衆賢は後進で若く詭弁は流れる如くである。私はもう年老いた。彼を破そうと思ってもうまくいかないかもしれない。中印度へ多くの学匠にその是非を決めてもらいに行くのである」と。

衆賢は世親が旅立った翌日この伽藍に至ったが、急に気が衰えるのを覚えた。そこで世親に謝罪するための書を書いた。そこには「仏が涅槃されてから弟子たちは、種々にわかれておのおの主張を専らにし、他部を嫉んでおります。私も愚かな身を以て有部の教理を学びましたところ、あなたの造られた『倶舎論』が毘婆沙師の大義を破るのをみて、自分の力量をも考えず、『倶舎論』を深く研究し、今この『倶舎雹論』を造り有部の宗学を扶正しました。智少なく謀は大でありましたが、今や私は死を迎えんとしております。若しこの遺著が後世に残れば、それで幸せです」と記されてあった。

衆賢は門人の中から辞弁ある者を選び、告げていった。「汝はこの書とこの論を持って、私の代わりに世親菩薩に過ちを謝罪してくれ」と。この言葉をいうやいなや彼は息絶えた。

門人は世親のもとに赴きこの書と論を見せた。世親はこれらをよく見、しばらく考え込んでから「衆賢論師は聡敏な後進であった。私は今この論を破そうと思えば造作もないことであるが、命終の遺言を重んじて彼の志を果たそう。またこの論は我が宗(有部)を発明するところがある」といって、ついに題を改めて『順正理論』とした。】

これとほぼ同じ内容は、『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』巻二にもさらに要約した形で示されている。(5) この書は玄奘の訳場で働いていた慧立の草稿本を、同じ玄奘の弟子である彦悰が整理したものであるから、『大唐西域記』と同じく玄奘の直伝とみられよう。または『大唐西域記』からの要約かもしれない。

また『大唐西域記』巻三の迦湿弥羅国の項には

昔僧伽跋陀羅唐言衆賢論師於レ此製二順正理論一。伽藍左右諸窣堵波大阿羅漢舎利並在。(6)

という記事も見出される。

ところで、右にみるように玄奘自身の『大唐西域記』には、真諦の伝えるような『倶舎論』成立物語が付されていない。しかしそれは玄奘の弟子の普光と法宝の『倶舎論』註釈書の中に記録されている。この二書の記述は語句に至るまでほぼ一致しているから、法宝が普光の記述をかりてそのままひき写したのであろう。以下これを紹介しよう。(7)

《世親論主は健駄羅（Gandhāra）の人で、もと有部で出家しこの部の三蔵を受持していたが、後に経部を学んでこれが正しいと思い、有部の教義をこれによって取捨しようと考えていた。そして本名をかくしてカシュミールに潜入し、有部の学問を学び四年が経過したが、この間世親はしばしば経部の義をもって有部を難破していた。

時に塞建地羅（唐では悟入と訳す）という阿羅漢がいた。彼は衆賢の師であったが、世親の勝れているのを怪しみ、定に入って観じると世親であった。彼は世親を呼んで、もし未だ悟りを得ぬ者がこれを知ればかならず汝を害するであろう、早く本国へ帰るがよい、と告げたので世親は本国へ帰った。しばらくして世親は『倶舎論』の頌（kārikā）を造りカシュミールに送ると、かの国の人々は我が宗義が弘められたといって喜んだ。が一人悟入だけはこれを喜ばず、頌中の「伝説」（kila）の語は世親の不信を表すものに違いない、この釈論を造ってもらえばそのことがわかるであろう、といった。そこでかの国の人々は贈り物を添えて世親に頼んだので、彼は釈論（bhāṣya）を造り再びカシュミールに送った。かの国の人々がこれを読むと、果して悟入のいった通りであった。彼は経部に朋していたのである。》

この物語は、普光が玄奘から伝え聞いたものであろうから、七世紀前半のインドではこのような伝承が一般に行われていたと思われる。とにかく、この物語と先程の『大唐西域記』の記事を前後結合することによって、我々は玄奘

の伝えた一連の物語を完成することができる。

ところで同じ玄奘系統に属すると思われる円暉の『倶舎論頌疏』[8]には、この一連の物語が同一場所に連続して、しかも内容が多少異なって記載されている。これを仔細に読むと、円暉は上の玄奘所伝の物語に最初に紹介した真諦の『婆藪槃豆法師伝』を混ぜあわせて物語をつくったという印象を受けざるを得ない。例えば玄奘所伝では、世親がカシュミールより帰国してから『倶舎論』六百頌を造り、これを再びかの地に送ったというだけなのに対し、円暉の疏では世親が一日一頌を講義して六百頌を造るに至り、香象にこれらの頌を掲げて太鼓を打ち「誰かこれを破するものがあれば、私はこの人に謝ろう」と宣伝したが、誰一人これを破るものは現れなかった、と記述されている。この点などは明らかに真諦所伝と玄奘所伝の参糅であると思われる。それに円暉は『宋高僧伝』巻五などによれば[9]、普光や法宝より後代の人であり、これら先輩の疏を参照していたにすぎないのであるから、円暉の説は玄奘の直伝ではあり得ず、したがって独立した資料とみなすことはできない。

以上のことから、従来諸書に引用され言及されている『倶舎論』成立の物語は、玄奘所伝の普光と法宝の伝えるものか、またはこれと真諦所伝との参糅説と思われる円暉の記述によるものかのどちらかであることがわかるのである。

3 プトン『仏教史』[10]

《世親は衆賢にカシュミールで学び、ヴィバーシャーと七つのアビダルマ論を容易に理解した。その後彼はインドに帰ろうとしたが、当時この国の出入はヤクシャ（Yakṣa）がとりしきっていて、三度追い返されてしまった。しかしついに兄の無着（Asaṃga）のいるナーランダー（Nālandā）に帰ることができた。兄は弟が大乗を軽蔑していることを見て、大乗に入ることを勧めそれに成功した。

世親はまた今までの罪を滅するために、大乗諸経の註釈書を書くことを勧められた。そして彼は『アビダルマコ

ーシャ』(Abhidharmakośa) を著し以前の師の衆賢に送った。衆賢の弟子たちは、その中に「伝説」(kila) の語があるのをみて、これは我が宗のシステムを破するものであるといった。しかし衆賢は「世親は論を造るのに巧みな男である。頌しかないから(そう断定すべきではない)」といってなだめた。そして衆賢は大変喜んで、この頌に対する註釈書を経 (sūtra) に基いて著した。後になって世親は自らの註釈を書いて衆賢に送った。衆賢はこれをみていった。「これは経にも論にも反している。誰かこれを破滅させねばならない」と。こういって自らその反駁書を著して、インドに向かおうとした。

世親はこれを聞き及んで考えた。「衆賢は毘婆沙師の教理に深く精通している。それゆえ彼を論破することは難しい。また私が彼を打ち負かしたとしても不都合なことである」と。そこで彼はネパールに出発した。その後衆賢は多くの弟子を引き連れて出発した。地平線が彼らの衣で真赤になったほどであった。ナーランダーに着くと彼は亡くなった。》

この物語の前半は、ターラナータの『インド仏教史』にも記されている。[11]

以上三つの系統(真諦所伝・玄奘所伝・チベット所伝)は、おのおの異なった源をもつ資料であるといえる。いまこれらの間の相違点をのべてみよう。

世親のカシュミール潜入――真諦所伝では、世親が自らカシュミールに行ったことにはなっておらず、かれより四〇〇年も前の婆沙須抜陀羅の行蹟とされている。玄奘所伝では、世親自身がカシュミールへ潜入したことが詳しく記されている。チベット所伝もほぼ同様である。いずれにしてもカシュミールへの出入が困難であったことでは共通している。

世親と衆賢の関係――真諦所伝では、世親が衆賢の先輩であることは記されているが、二人の関係ははっきりしていない。これに対して玄奘所伝では、世親は衆賢の先輩であり、二人はカシュミールの師悟入の兄弟弟子ということ

になっている。チベット所伝では、これとは逆に衆賢は世親のカシュミールでの師とされており、年齢的にも衆賢の方が上であるという印象を与えている。

世親と衆賢の関係が、中国資料とチベット資料の間で逆になっているが、これは中観派の提婆（Āryadeva）と羅睺羅（Rahulabhadra）の関係が両国資料間で逆になっている事情とよく似ており、興味のあることである。[12]

衆賢の反論の事情――真諦所伝では、世親に論争して敗れたある外道の師の依頼で、衆賢がアヨーディヤーに来て『倶舎論』に対する反論を造ったという。これに対し玄奘所伝・チベット所伝によれば、衆賢が『倶舎論』をみて自ら憤り、カシュミールにおいて反論の書を著した、ということになっている。

衆賢の著作――真諦所伝は、衆賢がほぼ同時に『光三摩耶論』と『随実論』を著した印象を与えるが、玄奘所伝では『順正理論』一書しか言及されていない。ただし『顕宗論』は玄奘の訳があり、その序文にはこれら二書の関係が示されている（この序文の検討は他の所論に待ちたい）。これに対しチベット所伝では、衆賢は二書を著したがはじめの書は『倶舎論』の頌に直接つけた註釈書であり、後の書は『倶舎論』の長行釈完成の後これを見て憤り造った反論の書である。

以上『順正理論』の成立について三つの伝承を確定し、その内容を紹介したのであるが、これらに共通な点は《世親がカシュミールの毘婆沙を批判しつつ『倶舎論』を造った。そして同時代の衆賢がこれに対して反論の書を著した。》

ということだけであると思われる。ところで実際に『順正理論』を読むと、衆賢は『倶舎論』の作者世親を「経主」の名のもとに、激しくまた皮肉たっぷりに攻撃し、カシュミールの毘婆沙の義を弁護しているから、右のことはほとんど歴史的事実であることがわかる。

それでは右に掲げた各物語は歴史的事実なのであろうか。それはわからない。あるいはある程度の歴史がここに投

影されているかもしれない。しかしまた他方、『順正理論』の内容を読んだ後世の人々によって上述の核がさまざまに付加され、各伝承説が生まれたのではないかという可能性も認められないだろうか。
むしろ現在の研究においては、右に述べたような、三伝承から抽出されたごくわずかの歴史的事実のみを認めて、あとは『倶舎論』『順正理論』の本文から何かを得ることを期待する必要があるのではないかと思う。これについては後で触れよう。

三　衆賢

衆賢についての伝承は前項に掲げた資料以外には、義浄『南海寄帰内法伝』巻四の

　中則世親・無着・僧賢・清哲之徒。(13)

と、また同巻四に五大論師を挙げて

　談㆑空則功符㆓龍猛㆒論㆑有則妙体㆓僧賢㆒。(14)

とあるくらいである。この僧賢は世親・無着に比せられ、また「有を談ずる」という点からも『順正理論』の著者である衆賢（Samghabhadra）を指すものであろう。これ以外には何もないように思う。従来衆賢の年代を、世親のやや後に生まれ、やや前に没したようにしてあるのは、右に述べた成立物語のうち、特に玄奘所伝のものによっているからである。
衆賢の断片は『倶舎論』の諸註釈書——スティラマティ、プールナヴァルダナ、ヤショーミトラの書——に多数引用されている。特にスティラマティの中に極めて多い。その他には『タットヴァ・サングラハ』（*Tattvasamgraha*）の三世実有論争の項に引用されている。(15)

なおサンガバドラという原名にも問題があるといわれている。[16] 今後研究する余地があるだろう。

四 『順正理論』の梵名

『順正理論』は漢訳しか現存しないが、その原題名(梵名)は現在までいかなるインド資料にも見出されたという報告がない。『南条目録』には Nyāyānusāra-śāstra と記されている。[17] 『南条目録』は梵名の多くを『至元法宝勘同総録』によっているからこれをみると、果して

梵云儞牙耶　阿耨薩囉　沙悉特囉二合　順正理論八十巻八品　尊者衆賢造　唐三蔵玄奘訳

とある。[18] すなわち Nyāyānusāra-śāstra である。『至元録』は至元二二年(一二八五)、慶吉祥が中心となってチベット僧の協力のもと、漢訳とチベット訳とを校合して集めた経録である。

近年百済康義氏は、ウィグル語訳写本『慈恩伝』中より『順正理論』のウィグル語訳を一例見出し、それが Nyāyānusāra (or Nyāyānusāri)-śāstra に還梵できることを示された。[19]

また江島恵教博士は、『倶舎論』の註釈書であるスティラマティ、プールナヴァルダナおよびヤショーミトラの三書を詳細に検討し、スティラマティが『順正理論』を批判し、『倶舎論』を支持する立場に立っており、ヤショーミトラもこれと軌を同じくするのに対して、プールナヴァルダナは『倶舎論』よりも『順正理論』に近い立場であることを明らかにされた。そして題名について、ヤショーミトラはスティラマティの tattvārtha に似た sphuṭārtha を用い、プールナヴァルダナは『順正理論』(Nyāyānusāra or Nyāyānusāri) に似た lakṣaṇānusāriṇī を用いた可能性があることを推定された。[20]

ところで先述の真諦所伝の『婆藪槃豆法師伝』には、衆賢が『倶舎論』に反駁して、『光三摩耶論』一万偈と『随

実論』一二万偈を著したという記述があるが、このうちの『随実論』が Nyāyānusāra-śāstra の訳であると学者によって推定されている。なおこの他に Satyānusāra の可能性もあるという。[21]

衆賢のもう一つの著作といわれる『顕宗論』の梵名は、『至元録』には

梵云阿毘達囉二合麻　毘囉伽囉麻　沙薩拏　沙悉特囉二合　顕宗論四十巻九品　尊者衆賢造　唐三蔵玄奘訳

とあり、[22]『南条目録』はこれによったらしく

Abhidharma-prakaraṇaśāsana-śāstra[23]

としているが、どうもぴったりこない。そこで高楠博士は先の真諦所伝の『婆藪槃豆法師伝』中の『光三摩耶論』に着目して

Samayapradīpikā-śāstra

と推定された。[24]しかしこの比定は必ずしも確定的ではなく、ド・ラ・ヴァレー・プサン教授は「悪くはない」といいながらも、なお疑問の余地のあることを表明している。[25]

以上、現在までのところ『順正理論』の原名は、『至元録』及び『婆藪槃豆法師伝』の記事によって Nyāyānusāra (or Nyāyānusārī) と比定されている。

五　『倶舎論』における kila (伝説) の語について

『順正理論』の成立について、『倶舎論』の成立に関する三つの物語を検討した。そして、世親がカシュミールの毘婆沙を批判しつつ『倶舎論』を造り、それが毘婆沙師の意に背いていたために彼らの激怒をかい、同時代の衆賢がこれに対して反論の書を著したという点で一致していた。このうち玄奘とプトンによれば、頌中の kila の語が作者世

親の不信を表すものとされ、また玄奘と真諦は、世親が経量部の立場から毘婆沙の義を批判したと告げている。そこで実際に『倶舎論』頌から kila の語を有するものを抽出し、この論の前後の諸論書を調査して、頌中の kila の意味を再検討してみよう。kila の語は八頌に見出される。以下、いちいち検討していこう。

〔I〕 I. 3 cd. kleśaiś ca bhramati bhavārṇave 'tra lokas taddhetor ata uditaḥ *kilaiṣa* śāstrā.

〔玄奘訳〕 由レ惑世間漂二有海一。由レ此伝三仏説二対法一。

〔真諦訳〕 世間由レ惑転二有海一。為レ此伝三仏説二対法一。

〔チベット語訳〕 ñon moṅs pas kyaṅ ḥjig rten srid mtsho ḥdir ḥkhyams te. de bas de phyir ni ston pas gsuṅs so *lo*.

『大毘婆沙論』は冒頭にアビダルマが仏説であることを述べ、その直後に実際には『発智論』は迦多衍尼子(Kātyāyaniputra)が造ったといわれるではないかという問いを設け、それは仏が処々に説いたものを彼が集めたのであると答えている。(26) 『大毘婆沙論』の編者たちは、彼らの形成したアビダルマの権威を高めるために仏説としたのであろう。しかし『大毘婆沙論』をよく読んでみると、これに対する異説は決して示されていない。この論に非常にしばしば紹介される異端者の大徳(Bhadanta)や譬喩者(Dārṣṭāntika)は、この後のアビダルマの定義の項目で彼らの異説を述べているが、アビダルマの仏説を疑った人々はみられない。(27)

アビダルマが仏説に非ずという意見に対し、その後の漢訳アビダルマ論書もまた『雑心論』まで全く沈黙を保っている。もっとも『大毘婆沙論』以後『雑心論』までの諸論書は前者ほど大部なものではないから、このような意見を述べる余地がなかったともいえようが、少なくともそれほど白熱した議論を呼ばなかったと考えられる。アビダルマに異を唱える人々に対する激しい反論は、『入阿毘達磨論』になってはじめて現れる。

諸未ㇾ遍二知阿毘達磨深密相一者随二自意一集二諸戯論一聚二置於現前一。妄構二邪難一欲二相誹毀一。彼即謗二仏所説至教一。

如二世尊説一。有二二種人一謗二仏至教一。一者不ㇾ信生二於憎嫉一。二者雖ㇾ信而悪受持。[28]

これは明らかにアビダルマに反対した人々が仏教徒内部にいたことを示すものである。

さて右の頌中の kila[29] について『順正理論』の衆賢は「経主称ㇾ伝顕二己不信一。阿毘達磨是仏説。何縁不ㇾ信」[30]と述べ、世親はアビダルマの仏説を信じなかったために kila の語を用いたことを示している。諸註釈書によれば、経量部はアビダルマの仏説を信じなかったことを伝えている。特にヤショーミトラは「kila の語は他者の意見を示す。アビダルマ論師の主張はこうである。しかし我々経量部（Sautrāntika）の主張ではないという意味である。それでは経量部とは何の意であるか。経を量とし論（śāstra）を量としない人々、これが経量部である」[31]という。それゆえこの頌の kila は世親が経量部の立場に立ってアビダルマの仏説に不信を抱いたことを示していることがわかる。

しかし前述したように『大毘婆沙論』以来『雑心論』に至るまで、このような意見が言及されていないことから、この経量部の主張はかなり後代、おそらくは世親の時代に現れたもので、それ以前にはまだなかったと考えられよう。特にヤショーミトラのいう「経を量とし（sūtraprāmāṇika）アビダルマを量としない」という表現は、古い資料にはなく『倶舎論』の中にしか見出せない。すなわち『倶舎論』は、ある一論師が「我々は経を量とし、論を量とするものではない」[32]と述べたことを紹介しているが、註釈書はこの論師を経部の室利邏多（Śrīlāta）の説としている。[33]また同じく『倶舎論』に、西方師（Pāścāttya）が有部から「それでは論に矛盾するではないか」と難ぜられて「論に矛盾するよりむしろ経に矛盾しない方がよい」と答えたことが記され、[34]註釈書は「これはアビダルマが仏説でないという意見である」[35]と解釈している。また『雑心論』の作者法救（Dharmatrāta）の他の論といわれる『五事毘婆沙論』には、反対者が有部に対して一回、有部が反対者に対して三回「経為ㇾ量故」の表現を用いている例がみられる。[36]このような例はそれ以前には見出し得ない。『大毘婆沙論』にもアビダルマの正統性を示すためにしばしば「依経造論」といわ

れるが、「経為量」という表現はわずかしかない（第一章第六節参照）。それも、後に述べるように玄奘の意図的訳であろう。それゆえ「経為レ量」という表現を用いてアビダルマを否定した経量部の出現はかなり後代ということができよう。

ここで問題が起こるのは、世友（Vasumitra）の作と伝えられる『異部宗輪論』に経量部の名があることである。[37] しかし諸本を調査すると、真諦訳では「説経部」または「修丹蘭多婆拖部」（Sūtrāntavāda）とあり、秦訳では「修多羅論」となっており、[38] またチベット語訳でも mdo sde pa ではなく mdo sde smra baḥi sde（Sūtrāntavāda）である。[39] ただ玄奘のみが「経量部」とし、[40] 玄奘の弟子窺基は「此師唯依レ経為二正量一不レ依二律及対法一。凡所二援拠一以レ経為レ証即経部師。従二所立一以名二経量部一」と説明している。[41] しかしこれは玄奘の訳しすぎであろう。この直前に玄奘訳では「自称。我以二慶喜一為レ師」としてこの部派が慶喜（Ānanda）を祖と仰いでいたことが示されているが、秦訳では「大師鬱多羅」とあり、チベット語訳は slob dpon chos mchog（Dharmottara）である。玄奘は『倶舎論』や『順正理論』を通して、仏が阿難に「経に依り人に依るべからず」と語った経典を、経量部が拠り所としていたことを知っていたし、[42] またそのころの経量部が「経為レ量」という表現を用いていたことをも知っていたので、後世の経量部に対する知識で、この箇所を慶喜に変え、また「経量部」と訳してしまったのであろう。次に『大毘婆沙論』に経部の名が三例見られるが、[43] 旧訳『阿毘曇毘婆沙論』と比較すると、一例は「誦持修多羅者」となっている。これは Sautrāntika よりも Sūtravāda または Sūtrāntavāda に比定した方が自然であろう。このことからも『大毘婆沙論』当時は Sautrāntika の名称はまだ存在せず、Sūtravāda または Sūtrāntavāda があったと知られるのである。従来『大毘婆沙論』に現れた経量部は、その言及の回数が少ないことから、形成途上にあったと思われてきたが、実は非常に古い Sūtravāda, Sūtrāntavāda のことであったという仮説が、ここに提示される。このことは第六節に再び触れるであろう。

以上から次のことがいえるであろう。有部から最後の分派として Sūtravāda, Sūtrāntavāda が現れた。これはもちろんアビダルマへの反撥から生じたものと思われるが、まだアビダルマ全体の仏説を否定したものではなかった。これに対して『大毘婆沙論』の譬喩者から、かなり後世に Sautrāntika という派が生まれた。[44] ここに至ってこの派は、アビダルマの仏説なることに激しく反論し、論理学の術語である pramāṇa (量) の語を用いて有部の教義に反対し、世親は『倶舎論』でこの経量部の立場から kila の語を加えたのであると。『異部宗輪論』の Sūtravāda と後世の経量部 (Sautrāntika) が直接は全く関係ないことは、後に述べるであろう。

〔Ⅱ〕 I. 28 ab. chidram ākāśadhātvākhyaṃ ālokatamasī *kila*.

〔玄奘訳〕 空界謂竅隙　伝説是明闇。

〔真諦訳〕 竅穴名空界　彼言謂光闇。

〔チベット語訳〕 bu ga nam mkhaḥi khams śes bya snaṅ daṅ mun pa dag *yin lo*.

すでに原始仏教で人間の身体を構成する六要素――地・水・火・風・空・識――が考えられていた。それゆえ本来空界とは身体中の空間を意味するものである。ところが有部はこれを発展させ、すべての空間を空界(ākāśadhātu)とし、これは色法 (rūpadharma) であるとした。なぜならば空間自身は目に見えないが、闇や光によりその存在を知り得る。それゆえ空間は闇や光に帰せしめられる。ところで有部では闇や光は実有 (dravya) なる色法と規定されているから空間も実有なる色法である、というのである。世親は『倶舎論』においてこの規定を述べながらも、kila の語を加えている。[45]

空界が色法であることは『大毘婆沙論』にすでに説かれている。[46] しかし意外なことに、これに反対し空界が実有なる色法ではないと主張した人々については言及がない。ところで有部では虚空 (ākāśa) という無為法 (asaṃskṛta-

dharma）を想定する。これはあらゆる色法を運行させる場であり、一般哲学の空間概念に相当するということができよう。しかしこれは理念的なもので目に見えるものではない。そこで虚空界（空界）とこの虚空無為の区別が問題になり『大毘婆沙論』はこの問題に議論を移していく。そして大徳（Bhadanta）・仏陀提婆（Buddhadeva）・曇摩多羅（Dharmatrāta）などがこのような虚空無為の存在に疑問を呈していたことを紹介している。

大徳説曰。虚空不可知。非二所知事一故。所知事者色非色性。虚空与レ彼俱不二相応一。所知事者謂此彼性。虚空与レ彼俱不二相応一。此虚空名但是世間分別仮立。[47]

以上のように『大毘婆沙論』では虚空界が色法であることに反対した人々はまだ現れず、ただ虚空無為の実有ならざることを主張した人々が紹介されているのである。彼らの主張は次いで『雑心論』に譬喩者の名のもとに簡単に記されている。すなわち

譬喩者説。虚空非レ色亦非二非色一。言二虚空一者随二順世間一故説。[48]

虚空無為が実有でないとするより明確な主張は、『倶舎論』になってはじめて現れる。

《経量部の人々は、一切の無為法は実有ではない（adravya）という。なぜならこれらは色や受（vedanā）などのように独立した存在ではないからである。なぜなら虚空無為は、触れらるべきもの（spraṣṭavya）が存在しないということだけのものなのである。あたかも暗中で礙ぎるものを感知しない人々が「これは虚空である」というようなものである。[49]》

経量部のこの主張は後に仏教の他学派も引用している。[50]

さて世親の頌について検討してみよう。『順正理論』で衆賢はいう。「所言伝説表二不信承一。彼説意言。故彼上座及余一切譬喩部師咸作二是説一。虚空界者不レ離二虚空一。然彼虚空体非二実有一。故虚空界体亦非レ実」。[51] 諸註釈書は経量部が虚空界も虚空無為もともに実有の法ではないと主張したことを示している。[52]

以上のことから次の結論が得られる。『大毘婆沙論』においては、虚空界が色法であることに異議を唱えた人々はなく、(53) ただ虚空無為の存在を否定する少数の人々がいるだけだった。しかし虚空無為が実有法ではなくただのすきま空間を指すことを主張すれば、同時に虚空界の実有をも否定することになる。後に起こった経量部はこの二法を否定してしまう。世親はこの頌において、経量部の立場からこの kila の語を加えたのである。

〔Ⅲ〕 I. 42. cakṣuḥ paśyati rūpāṇi sabhāgaṃ na tadāśritaṃ vijñānaṃ dṛśyate rūpaṃ na *kilā*ntaritaṃ yataḥ.

〔玄奘訳〕 眼見レ色。同分。非二彼能依識一。伝説不レ能レ観二被障諸色一故。

〔真諦訳〕 眼見レ色。等分。非二能依眼識一。由レ色非レ可レ見二被障一。彼執爾。

〔チベット語訳〕 mig gis gzugs rnams mthoṅ sten bcas. de la brten paḥi rnam śes min. gaṅ phyir bar du chod pa yi gzugs ni mthoṅ ba min phyir *lo*.

外界の物質を捉えるとき、眼根が見るのか眼識が見るのかという問題は部派仏教の早い時期から議論されていた。『大毘婆沙論』には有部は根見説、法救(Dharmatrāta)は識見説、妙音(Ghoṣaka)は眼識相応の慧見説、譬喩者は和合見説を主張したことが紹介されていることは周知の事実である。(54) しかしこのうち譬喩者の和合見説とは何を意味するか明瞭でない。後代の『雑心論』もただ和合見と紹介するのみである。(55) この詳しい説明は法救の『五事毘婆沙論』に現れる。(56) これによると和合とは「心・心所が和合して色を見る」のであり、これに対する有部の反論は「心と多くの心所の組み合わせは常に不定であるから、どの心所が見るか明らかでない。また心所にはおのおの独立の作用があるから見の作用とあわせて一法に二作用があることになってしまう」という。これにより我々は『大毘婆沙論』の「応二一切時見レ色。以二無時不和合一故亦不レ応レ理」の意味を理解できるのである。つまり『大毘婆沙論』の和合見は、そ

の直前の妙音の「眼識相応の慧が色を見る」に内容的に続くもので、慧心所ばかりでなく他のすべての心所と眼識が和合して見る、という意味にとるのが自然である。それゆえこの和合は「根・境・識の三事が和合して見る」という和合ではないのである。

さて頌中の kila[57] について『順正理論』は「経主意不レ忍二彼因一故於二頌中一標二伝説語一[58]」と述べ、世親の不信を示している。また同論は経主世親が識見説に朋していることを非難している。玄奘の弟子普光が「看二其文勢一論主意朋二識見一[59]」といっているのはこのためであろう。ヤショーミトラは「kila の語は他者の意図では、という意味である[60]」としている。そして註釈書のある箇所では、識見説を世親 (Ācārya) の名のもとに示している。

世親はこの項の終わりに経量部の意見を紹介している。すなわち「眼根と色境によって眼識が生ずるのである。それゆえ何が見、何が見られるかというのは意味のないことである[61]」と根見・識見説をともに否定している。古来これを三事和合説として『大毘婆沙論』の譬喩者の和合説に結びつけるが、前述の通り譬喩者の説はこの経量部の説とは全く違ったものである。第一章第五節で述べるように、『倶舎論』において世親は有部との論争の箇所では、しばしば経量部の主張でしめくくることが多い。これは世親が経量部の主張を最終的に支持することを示すためであると考えられる。それゆえ世親は有部の根見説に対して、識見説の立場で反駁しているが、それは有部説の誤りを示すための議論にすぎず、註釈書の記述にもかかわらず世親の真意は、経量部の説にあったと考えた方が適当だろう。

〔IV〕 II. 1. caturṣv artheṣu pañcānāṃ ādhipatyaṃ dvayoḥ *kila* caturṇāṃ pañcakāṣṭānāṃ saṃkleśavyavadānayoḥ.

〔玄奘訳〕 伝説五於レ四　四根於二二種一[62]　五八染浄中　各別為二増上一。

〔真諦訳〕 於二四義一五根　増上。於二二一四根。五及八　於二染汚清浄一。

〔チベット語訳〕 lha po rnams ni don bshi pa dbaṅ byed bshi rnams gñis la *lo*. lha daṅ brgyad po de rnams ni kun nas ñon moṅs rnam byaṅ la.

『倶舎論』は根（indriya）の語源解釈をした後、根には増上（ādhipatya 勝れた働き）の義があるという。[63] そして眼・耳・鼻・舌・身の五根は次の四点で増上の義があるとする。(1)身体を飾る（ātmabhāvaśobha）点で、(2)身体を導いて（ātmabhāvaparikarṣaṇa）危険を避けさせる（viṣamaparivarjana）点で、(3)五識とそれに伴う相応の（sasaṃprayoga）諸心所を生ぜしめる点で、(4)眼根は色を見、耳根は声を聞くというように五根が各別の対象を捉える働きを有する（asādhāraṇakāraṇatva）点で増上の義があるという。世親は頌の説明をした後で、これに反対する有余師の説をあげる。すなわち「身体を導き危険を避けさせるのは眼根などではなく識の働きである。それゆえ識が増上の義を有しているのである。また色を見、声を聞くなどの働きも識以外にはない。それゆえ五根が各別の対象を捉える点で増上の義があるというのも誤りである」[64] と主張し、これに基いてこの有余師は、以下で自らの増上の頌を述べるのである。

さて世親は有部の正統説を示す頌の中で kila の語を用いている。これについて『順正理論』の衆賢は「初伝説言顕㆑楽㆓後説㆒」[65] として、世親が上述の有余師の主張に朋したことを述べている。スティラマティ、プールナヴァルダナも「kila の語は後の異門（paryāya）を明さんとする意である」[66] といい、前述の有余師の説及び以下の頌に世親の意図があることを示している。ヤショーミトラは「kila の語は他者の意図を表さんがためである。彼自身の意見は、後に述べられる」[67] としている。それでは世親が朋したこの有余師とは誰であろうか。スティラマティは譬喩者、[68] プールナヴァルダナは経部師、[69] ヤショーミトラもまた経部師[70] としている。また真諦も彼の疏で経部であるという。[71] それゆえ世親は有部説に不信を抱き、経量部説に立って kila の語を用いたといえる。ところで『倶舎論』に説かれたこの有部説は『大毘婆沙論』以来確立しているのだが、これに反対した人々についてすべてのアビダルマ論書は沈黙している。それゆえ経量部のこのような主張は、[72] かなり後代、おそらくは世親のころに起ったものとみるのが妥当で

ある。

〔V〕 III. 25 ab. āvasthikaḥ *kileṣṭo* 'yaṃ prādhānyāt tv aṅgakīrtanam.

〔玄奘訳〕 伝許約ㇾ位説。従ㇾ勝立二支名一。

〔真諦訳〕 此今約ㇾ位説。由ㇾ勝説為ㇾ分。

〔チベット語訳〕 ḥdi ni gnas skabs par ḥdod *lo*. gtso boḥi phyir na yan lag bsgrags.

十二因縁の解釈はすでに『大毘婆沙論』に(1)刹那縁起(kṣaṇika) (2)遠続縁起(prākarṣika) (3)連縛縁起(sāṃbandhika) (4)分位縁起 (āvasthika) の四種がかぞえられている。[73] そして有部の正統説は分位縁起であることもこの時代に決定していた。分位 āvasthika は ava√sthā (=住む)から派生した形容詞で、状態、程度、期間という意に変ずる。つまり五蘊を有するもの (pañcaskandhās 人間) の輪廻生を一二段階にわけて説明するもので、これが有名な三世両重の因果である。世親はこの頌で有部の正統説を述べながらも kila の語を用いている。そしてその後に経部師の「有部の分位縁起は、十二支のおのおのが五蘊を有するとする解釈であるが、これは経に矛盾する。経には『無明とは過去の生に対する無知である』と無明だけが示されていて、他の五蘊のことなどいわれていないからである」[74]という反論をあげている。

さて頌中の kila について『順正理論』は「経主不ㇾ信説二伝許言一」と世親の不信を示し、さらに「是故頌応ㇾ言下仏依二分位一説上。無三労於ㇾ此説二伝許声一。詳ㇾ彼但求二足ㇾ言成一ㇾ句」[75]とし、頌の語が足りないために無理に kila の語を用い置いたのだと非難している。スティラマティとプールナヴァルダナは同じく、世親が経量部に朋し kila の語を用いたことを示している。[76] これらによりこの kila は世親が経量部の説に賛成し、有部説に不信を示したことを物語ることがわかる。

ところでこの項目の主題である四種縁起は『大毘婆沙論』にみられ、そこに数人の異説が簡単に紹介されているが、その他の論書では『阿毘達磨甘露味論』[77]と『雑心論』[78]にごく短く触れられているだけである。おそらく四種の縁起はアビダルマの早い時期に形成され確定されたあと発展がみられず、かなり後代の経部師などによって再び議論が始められたとみることができよう。

〔VI〕 IV. 27 cd. nāsaṃvaro 'sty ahorātraṃ na *kilaivaṃ pragṛhyate*.[79]

〔玄奘訳〕 悪戒無二昼夜一　謂非レ如二善受一。

〔真諦訳〕 無二日夜不護一　由レ不レ受レ如レ此。

〔チベット語訳〕 ñin shag pa yi sdom min med. de de ltar nod med ces *grag*.

有部に従えば、仏教教団 (saṅgha) に入るため、師に従って身と語を用いて戒を受けるとき、受者の身体に無表色という物質が宿る。これに束縛されて受者は仏教徒としての特質を備えるのであるが、このとき得た無表色は出家でも在家でも一生続くとされる。ただ八斎戒だけは例外である。八斎戒とは在家の信者が宗教的生活を送るために、一日一夜(二四時間)と限って受ける八つの戒(『倶舎論』では upavāsasaṃvara 近住律儀の無表という)であるから、得た無表色も一日一夜で終わり、翌朝になれば消失するというのである。[80] これに対して悪の無表色とは殺生を決意した者が自ら誓い、最初の殺生をなした瞬間に生ずるものである (『倶舎論』では asaṃvara 不律儀の無表という)。いま問題となるのは、この悪の無表色の続く期間である。有部によれば悪の無表色は、近住律儀のように一日一夜ではなく、一生続くものという。世親は頌でそれを述べながら kila の語を用いている。

この kila はいかなる意味であろうか。これに関しては、『順正理論』には何の言及も非難もなく、スティラマティとプールナヴァルダナは「kila という語は満足せぬことを示さんがためである」[81]と、世親の不信を示すことを述べな

がらも世親がどのような立場であったか記しておらず、またヤショーミトラにも言及がない。これはおそらくは『順正理論』に説明がないためであるか、または註釈者が『倶舎論』の本文が明瞭なので説明の要がないと思ったためであろう。そこで我々はこの kila を『倶舎論』の記述自体から理解せねばならない。

頌中の na *kilaivaṃ* pragṛhyate は、長行釈で再び kila の語を用いて説明されている。すなわち

na *kila* kaś cid evaṃ asaṃvaraṃ samādatte yathopavāsaṃ kac cid aham ahorātram asaṃvṛtaḥ syām iti. kutsitatvāt karmaṇaḥ.[82]

《何人も近住律儀を受けるときの如く（師の前で）「願わくは一日一夜だけ不律儀が続きますように」などといって不律儀を得るのではない。なぜならこれは行為として軽蔑すべきものであるからと伝えられる。》

そして次に

《もしこのように〔軽蔑すべき行為であるという理由で近住律儀と不律儀の取得が異なると〕いうならば、何びとも「願わくは命のある限り不律儀が続きますように」などといって不律儀を得ることもないのだから、〔汝のいう如く〕不律儀の無表色が一生続くこともなくなってしまうであろう。[83]》

と反論している。つまり世親は(1) kutsitatvāt karmaṇaḥ という理由で不律儀の取得が近住律儀と異なるというのはおかしいといっているのである。しかしまた言外にはその他、(2)近住律儀も一日一夜だけでなく、より長く続くこともある、[84] (3)不律儀の無表も一生続くこともあるが、ある一定の期間（kālāntara）だけ続くこともある、という二点を言わんとしたことが読みとれる。世親はこの項の最後に経部師の「無表とは有部のいうごとく身と語をもって行為するときに発する実有なる色法ではなく、人間の決意（abhisaṃdhi）により継続するものである[85]」という主張をあげているが、世親の(2)(3)の不信もこれに結びつくとみてよい。さらに「業品」の前半で世親が経量部の無表色否定説に朋していることからもこう考えるのが妥当であろう。註釈書に解釈がないために、明瞭な結論は出なかったが、いちお

う次のようにいうことができよう。頌中の kila は、直接には有部の kutsitatvāt karmaṇaḥ という理由を批判する意味であるが、間接的には経量部の無表色否定説に朋したことを示すものであると。そしてこの経量部の主張は『大毘婆沙論』にみられる譬喩者の無表色非実有論を受けつぐものである。

〔Ⅶ〕 IV. 31 abc. sarve cet saṃvṛtā ekadeśakāryādayaḥ katham. tatpālanāt *kila* proktāḥ.

〔玄奘訳〕 若皆具二律儀一 何言二一分等一。謂約二能持一説。

〔真諦訳〕 一切若有レ護 一処等云何。能持故説レ爾。

〔チベット語訳〕 gal te thams cad bsdams yin na sna gcig spyod sogs ji lta bu. de sruṅ ba la gsuṅs shes *grag*.

仏教信者 (upāsaka 近事) になるためには、通常三帰 (triśaraṇagamana)・五戒 (pañcaśīla) を持さなければならない。『大毘婆沙論』には健駄羅国の諸論師はただ三帰依を表明するだけで信者になれるとし、迦湿弥羅国の諸師はこの他に五戒をすべて受けなければ信者になれないと主張したことが示されている。それならなぜ経に「近事には四種ある。一分を為すもの、小分を為すもの、多分を為すもの、満分を為すものである」とあるのか、これはすなわち近事の中に五戒のすべてを受けなかった者があることを示すものではないかとの問いを設け「これは戒を受けないのではなく五戒をよく守る(pāla)かどうかを示したものである(此説二持位一 非レ説二受位一)」と答えている。[86] この問題はその後『雑心論』に扱われ[87]『倶舎論』において世親はこれを紹介し、『大名経』(Mahānāmasūtra, miṅ chen gyi mdo)などを用いて詳しく反論している(ただし『倶舎論』では健駄羅国諸論師の代わりに外国諸師 Bahirdeśakās, ñi ḥog pa rnams となっている)。

さて世親はここに kila の語を加えている。『順正理論』はこれについて「経部於二前所説義理一心不レ生レ喜復設二是難一。若諸近事皆具二律儀一何縁世尊言レ有二四種一」と述べて、この問いが経量部のものとし、また「此中経主説意為レ

欲ㇾ勧㆓励我国諸師㆒受㆓持外方経部所誦㆖」[88]といって世親が経量部に朋したことを示している。ただし kila の語については言及がない。諸註釈書にも kila の説明はない。それゆえこの kila を判断するには漢訳『順正理論』によるしかない。しかし『順正理論』の経部の語は玄奘の付加ではなく原文にあったものである。それはスティラマティが衆賢 (slob dpon ḥdus bzaṅ) のこの部分を引用しているからである。この部分は玄奘訳とほぼ一致し、この問いを経部師に帰せしめている。[89]

以上より、世親はこの問いに対する有部の答えに不信を持ち、経量部の立場からこの kila を付したものと思われる。また経量部のこの問いは『大毘婆沙論』の健駄羅国諸論師の思想を受けつぎ発展させ、『大名経』などをもって有部に反論したといえる。

〔Ⅷ〕 V. 37. tathaughayogā dṛṣṭīnāṃ pṛthagbhāvas tu pāṭavāt. nāsraveṣu. asahāyānāṃ[90] na *kilāsyānukūlatā*.

〔玄奘訳〕 瀑流軛亦然。別立ㇾ見利故。見不ㇾ順ㇾ住故 非㆓於ㇾ漏独立㆒。

〔真諦訳〕 暴河繋亦爾。別立ㇾ見明故。非㆓於流㆒。無伴。由ㇾ非ㇾ順ㇾ流故。

〔チベット語訳〕 chu bo sbyor ba ḥaṅ de bshin du. lta ba rnams gsel phyir logs śig bstan. zag par ma yin grogs med rnams. ḥjog paḥi rjes su mi mthun *lo*.

『倶舎論』に漏(āsrava)・瀑流(ogha)・軛(yoga)などの分類がみられる。漏には欲漏(kāmāsrava)有漏(bhavāsrava)無明漏(avidyāsrava)の三漏がある。しかるに有部によると、瀑流と軛は漏とかわるものではないにもかかわらず、それぞれ見瀑流(dṛṣtyogha)と見軛(dṣṛtiyoga)を加え四種に分類すべきであるという。なぜかというと見(dṛṣṭi)には、鋭く(pāṭava, paṭutva)また常に動いている(calatva)意味があるが、[91]漏(āsrava)は衆生を輪廻の世界に永く留まらせる(āsayanti)義があるから、[92]この二つは意味の上ではふさわしくなく、それゆえ漏に関しては見漏を立てず、

瀑流と軛にはそれぞれ見瀑流・見軛を立てるというものである。世親は有部の正統説を述べながら頌中に kila の語を用いている。また彼は長行釈でも taḥ *kila* paṭutvād oghayogeṣu pṛthak sthāpitāḥ 及び na ca *kila* kevalā dṛṣṭaya āsyānukūlāḥ paṭutvāt と二度にわたり kila を示している。

これについて衆賢は意外にも全く沈黙している。スティラマティもこの部分に関しては kila の語を註釈していない。ただプールナヴァルダナは「kila という語は、もし見が動きまわり、また鋭いがゆえに漏において独立した見漏が立てられないというならば、無明も(漏において)無明漏といわれるのだから鋭いものではないことになり、瀑流や軛においても独立して(無明瀑流・無明軛とは)説かるべきではないのであると述べんがためである[93]」として、漏に見漏を立てずに三漏に分かち、瀑流・軛には見を加え四に分類する不合理に対する世親の不信を示している。ヤショーミトラは長行釈のはじめの kila について「kila の語は他者の意見を示すものである[94]」とし世親の不信を示している。なお『大毘婆沙論』では上述の三漏・四瀑流・四軛等が確立しており、三漏に対して譬喩者が二漏を立てたことが記されているが[95]、世親のこのような批判は見出せない。これによって、この kila は有部の分類に反対した世親個人の不信を示す語であることがわかる。

以上のように『倶舎論』以後の『順正理論』およびスティラマティ、プールナヴァルダナ、ヤショーミトラの諸註釈により、『倶舎論』頌中の八つの kila はすべて作者世親の有部に対する不信を示すものであり、またそのうち七つまでが経量部 (Sautrāntika) の意見に基き、一つ(〔Ⅷ〕)だけが世親の個人的意見によるものであることがほぼわかった。また七つの経量部説もそのほとんどが後世発達した主張であり、『大毘婆沙論』からの古説を継承したのは〔Ⅵ〕の譬喩者と〔Ⅶ〕の健駄羅国諸論師の二説であることもほぼ明らかである。このことから、経量部 (Sautrāntika) の主張も名称も、かなり後世にできたものではないかと思われるのである[96]。

以上の結論はしかし、上述の『倶舎論』の成立物語が必ずしも歴史的事実であったことを証するものではない。真諦は kila の語を訳していないことが多く、また衆賢も『順正理論』で kila の語を攻撃しないばかりか『倶舎論』の記述を繰り返している箇所がある。玄奘が kila を訳さなかったのは『順正理論』にこの語への言及がなかったところばかりである。それゆえこの成立物語に関しては今はまだ、(1)歴史的事実であった、(2)衆賢の『順正理論』によってこの物語が生まれ、後世の註釈家はこれに左右された、という二つの可能性を残しておきたい。『倶舎論』には長行釈にもかなりの kila の語があり、その多くが世親の不信を示している。

六　『倶舎論』頌についての考察

前述のように、『倶舎論』成立の伝承説は、三つの独立した源を求めることができる。そして世親がまず本頌を造ってこれをカシュミールに送り、後に乞われてこれに対する釈論を造ったことで一致していた。果たしてこれは歴史的事実であろうか。それともまた歴史的事実を、他の可能性の中に見出すことは出来ないだろうか。すなわち、(A)世親は釈論だけ書いて、後世の人がそこから頌を引き出して、現存の本頌ができたのではないか、(B)たとえそうでないとしても、世親は本頌を造りながら同時に釈論を著したのではないか、という可能である。この点について、『倶舎論』自身の内容から考えてみたい。

(A)の場合、最も問題になるのは、後世の人が釈論中に挿入されている多数の引証頌を、いかに本頌と区別するかということである。これを本頌の内容から区別することは難しい。なぜなら、kila の語を検討しても明らかなように、『倶舎論』本頌には毘婆沙師（Vaibhāṣika）の立場から書かれたものばかりでなく、経量部（Sautrāntika）や世親自身の立場から示されたものも混っているからである。そこで本頌を導入する直前の語に注意してみた。その結果は

kiṃ tu, api tu, tāvat, yāvat, tasmāt, yasmāt, kiṃ kāraṇam, tatra, kiṃ tarhi, tat punar, yasmād
utpadyate, uktam, ucyate, katham kṛtvā

などがほとんどである。

しかしこの他に、āha の語が頌の直前にくる場合が四八例ある。すなわち

kati......ity āha,[97] kati......vaktavyāḥ. āha, ata āha

などの形である。āha は √ah (云う) の perfect 三人称単数であるから特に注目される。『倶舎論』は約六〇〇の本頌を、さらにいくつもに区切って解釈する様式をとっており、筆者の数えたところによると、全体で本頌を一七〇〇に区切っている。一七〇〇回のうち āha が四八回 (三%にも満たない) しか用いられていないことは注意されねばならない。[98] 筆者は本頌と釈論とは、ともに世親が造ったものだと、ひとまず考えている。それゆえ、世親は自分で造った頌であるために、これを導入する語に āha を用いることが少なかったのではないかと思われる。[99]

さて次に『倶舎論』中に散見される引証頌は、後に問題とするものを除いて四三あるが、これらの直前にくる導入句を挙げてみよう。明らかに引証頌であることが知られるもの二三のうち

Bhagavatoktam とか iti Bhadanta Kumāralātaḥ と人名が出ているもの　一四
iti gātha とか uktaṃ hi sūtre と書名が出ているもの　九

表面的には引証頌であることがわからないもの二〇のうち

直前に何も語がないもの　三
katham uktam や uktaṃ hi のように ukta の語が出るもの　三
āha cātra　九
āha khalv api　二

anye punar āhuḥ　一

yathāha　一

yad āha　一

であり、āha cātra のように āha で導かれるものが非常に多く、二〇のうち一四もある(七〇%にのぼる)。これは世親が、自分の造った本頌でないことを意識したためであろう。

以上のように本頌と引証頌を導く āha の用法には差があるが、しかし両方ともに āha, ukta が導く śloka を、後世の人がよりわけて本頌をつくり上げることは、やはり不可能であると思われる。また『倶舎論』の写本には、校訂本のような頌の番号が付されていない。それゆえやはり、世親が自身で本頌を構成したことは間違いないであろう。

(B)の場合、すなわち世親が本頌と釈論を同時に造ったのではないか、という可能性を考えてみよう。この問題を扱うことは、意味が少ないかもしれない。なぜなら、たとえ世親が本頌だけをはじめに公表したとしても、そのさい後に釈論となるべきノートを所持していたに違いないからである。しかし今は、歴史的事実を知るためにこのことを扱ってみよう。

この調査はきわ立った結論をもたらさない。しかし『倶舎論』に三回あらわれる saṃgrahaśloka(摂頌)が注目されるべきだと考える。これらの摂頌は、直前の本頌の内容を、そのまま要約 (saṃgraha) したり、釈論の一部分を要約しその本頌を補足するためのものである。

(a)　*saṃgrahaślokaḥ* /

upapattisamāpattivairāgyaparihāṇiṣu /

kuśalapratisaṃdhau ca cittalābho hy atadvataḥ / *iti* (根品第七三頌下)[100]

第七三頌は、三界十二心の得を扱ったものである。釈論は次に『雑心論』の頌[101]を掲げ、世親自身これに反対の点が

あることを述べた後に、この摂頌でこの項を結んでいる。ところでこの摂頌は、新たな心が起こる場合を五通りに示したものであり、釈論の一部分を要約し理解を容易ならしめると同時に[102]、第七三頌を補足するための序論的性格を有するものと考えることができる。

(b)　punar asyaivārthasy*ādhyardhena ślokena saṃgraho* bhavati /
duḥkhahetudṛgabhyāsaheyā dhātutraye 'malāḥ /
pañcāṣṭadaśavijñānadaśavijñānagocarāḥ /
nirodhamārgadṛggheyāḥ sarve svādhikagocarāḥ / *iti.*（随眠品第三一頌下[103]）

この摂頌は、一箇半（adhyardha）の頌、すなわち一六 syllables の詩が三行並んだものである。この項の主題は、一六の法がいかなる識の対象になるかということであり、直前の一連の本頌、第二九、第三〇、第三一頌のまさに要約（mdor bsdus na）[104]にすぎない。

(c)　gaṇanānugamaḥ sthānaṃ lakṣaṇārthavivarttanā /
pariśuddhiś ca ṣoḍeyam ānāpānasmṛtir matā / *iti saṃgrahaślokāḥ.*（賢聖品第一二頌下[105]）

第一二頌は数息観の特徴を種々に示したものであるが、頌の最後が ṣaḍvidhā gaṇanādibhiḥ（数えることなどの六種である）で終わっている。釈論はこの部分について、数息観を完全に行うための方法として、gaṇanā（数）・anugama（随）・sthāpanā（止）・upalakṣaṇā（観）・vivarta（転）・pariśuddhi（浄）の六を挙げて詳しく説明しているのであるが、右の摂頌はその直後にこの六つを再び列挙して、頌の形でまとめている。ゆえにこれは釈論の一部分の要約であり、また本頌の補足といえる。

以上の三頌のうち、(b)は単に本頌の内容全体の要約であるが、(a)(c)はいずれも各釈論の一部分の要約であり、また同時に各本頌の補足とみることができる。それゆえ(a)を本頌に加えれば、釈論はさらに明快になったことであろう。

また(c)は『大毘婆沙論』に詳説されているので重要と考え、摂頌となったのであろうが、それならば本頌の形を少し変えて、これをも本頌に加えた方がふさわしい。これらを摂頌の形でしか示し得なかったのはなぜか。いずれにしても三摂頌の存在は、世親が本頌に不満足であったことを示す印象を強く受ける。以上により明確にではないが、世親はまず本頌を公表し、後にそれに従って釈論を著した可能性が多いと考えたい。[106]

ところで『倶舎論』本頌には pravakṣyāmi とか、mayā のように一人称単数で示されるものがある。[107] ところが釈論では jñāpayiṣyāmaḥ, vakṣyāmaḥ, darśayiṣyāmaḥ, upapādayiṣyāmaḥ のように一人称複数が用いられている。また釈論には Ācārya の語が存在する箇所があるが、これが本頌の作者を示していることは、文脈と諸註釈書の記述より明らかである。[108] つまりこの事実は、実際には世親が本頌と釈論を造ったとしたも、表面的には本頌は世親が造り、釈論は彼の弟子たちが祖述したという体裁になっていることを示している。釈論は弟子たちの著述という形にして、少しでも自己を表面に出さないように試みたのは、カシュミールの人々に対する配慮ではなかったろうか。とするとここにも、伝承説の歴史的事実性の投影を認めることができるかもしれない。

以上の考察から、『倶舎論』の成立は伝承説の通り、まず世親が本頌を造って公表し、後に再びこれを用いて釈論を著した可能性が多く、そしてこのさい釈論は弟子たちが祖述する体裁をとったけれども、本頌を導く語として āha の語は少ししか用いなかった、ということができる。そしてここに至って我々は、冒頭で示した『倶舎論』成立の物語がかなり歴史的事実を示していることに気がつくのである。

第二節　クマーララータ

まず経量部（Sautrāntika）に関係があると思われる仏教論師、クマーララータ（Kumāralāta）について、諸資料を提示し、後に筆者自身の見解を付してみよう。

一　伝　承

(A)　『大唐西域記』巻三

（呾叉始羅国の項）　捨頭窣堵波側有二僧伽藍一。庭宇荒涼僧徒減少。昔経部拘摩羅羅多唐言童受論師於レ此製二述諸論一。(1)

(B)　『大唐西域記』巻一二

（朅盤陀国の項）　無憂王命レ世即其宮中建二窣堵波一。其王於レ後遷二居宮東北隅一。以二其故宮一為二尊者童受論師一建二僧伽藍一。台閣高広仏像威厳。尊者呾叉始羅人也。幼而穎悟早離二俗塵一。遊二心典籍一棲二神玄旨一。日誦二三万二千言一。兼書二三万二千字一。故能学冠二時彦一名高二当世一。立二正法一摧二邪見一。高論清挙無二難不一レ酬。五印度国咸見二推高一。其所製論凡数十部。並盛宣行莫レ不二翫習一。即経部本師也。当二此之時一東有二馬鳴一。南有二提婆一。西有二竜猛一。北有二童受一。号為二四日照世一。故此国国王聞二尊者盛徳一興レ兵動レ衆伐二呾叉始羅一。脇而得レ之。建二此伽藍一。式昭瞻仰。(2)

以上は玄奘の直接の手記である。この記述の中では、この無憂王（Aśoka）が朅盤陀（Kharbanda）の王であり、ま

さにその王(此国国王)が尊者クマーララータを得るために兵を興してタクシャシラー (Takṣaśilā) を伐ったという点を注意しなければならない。またこの記述によれば玄奘はクマーララータ(童受)を、馬鳴 (Aśvaghoṣa)・竜樹 (Nāgārjuna)・提婆(Āryadeva) と同時代の人物と考えていた。現在の研究によると、この三者は二世紀後半から三世紀後半の人物とみられているから、クマーララータもこの年代のどこかに属していたと考えることができよう。

(C) 『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』巻二

(呾叉始羅国の項) 塔側有二伽藍一。昔経部師拘摩邏多(唐言童寿)於レ此製二造衆論一(3)。

(D) 『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』巻五

(朅槃陀国の項) 本是脂那提婆瞿呾羅(唐言漢日天種)王故宮有二故尊者童寿論師伽藍一。尊者呾叉始羅国人也。神悟英秀。日誦二三万二千言一。兼書亦爾。遊二戯衆法一雅閑著述。凡製二論数十部一。並盛宣行。即経部本師也。是時東有二馬鳴一。南有二提婆一。西有二竜猛一。北有二童寿一。号為二四日能照有情之惑一。童寿声誉既高。故先王躬伐二其国一迎而供養(4)。

(C)と(D)はいずれも玄奘の弟子慧立、彦悰の玄奘伝であるが、上記の『大唐西域記』をそのまま利用していることがわかる。

(E) 『成唯識論述記』巻二本

此破二日出論者一。即経部本師。仏去レ世後一百年中北天竺怛叉翅羅国有二鳩摩羅多一。此言二童首一。造二九百論一。時五天竺有二五大論師一。喩如三日出明二導世間一。名二日出者一。以レ似二於日一亦名二譬喩師一。或為下此師造二喩鬘論一集中諸奇事上名二譬喩師一。経部之種族。経部以二此所説一為レ宗。当時猶未レ有二経部一。経部四百年中方出レ世故(5)。

右の記述は、玄奘の弟子窺基の説であり、古来極めて有名なものである。後世つくられた経量部の歴史は主にこれに基いているといってよい。すなわち窺基によれば、仏滅一百年にクマーララータが出現し、彼は譬喩師と呼ばれた。

彼が経量部の思想上の祖師であるが、当時はまだ経量部という部派は存在せず、経量部の出現は仏滅四百年中のことである、というのである。しかしこの窺基の伝承は、上掲の『大唐西域記』の記事の恣意的解釈から生じたもので、正しくないものを多く含んでいると思われる。それを列挙すると次のようである。

(1)　クマーララータを「仏去レ世後一百年中」とするのは、『大唐西域記』の「無憂王」をマガダ(Magadha)のアショーカ王と考えてしまったためである。(6) この「無憂王」は文脈から明らかに、朅盤陀(Kharbanda)を統合し、ここに宮殿を造り住んでいた王であるから、マガダのアショーカ王とは別人である。この国は今日のタシュクルガンであり、七世紀の『大唐西域記』には、「この国の人々は容貌は醜く、氈や褐を身に着けている。文字・言語は、おおむね佉沙国(Kashgar)と同じである」(7) とあるから、恐らくアーリア人とはちがった人種の国であったにちがいない。さらにマガダの大アショーカ王が仏教徒になってから、高僧を獲得するために、他国に戦争をしかけた事実は今日知られていないのである。

ところが窺基はこの王を、マガダのアショーカ王と取り違えてしまったのである。彼は『異部宗輪論』や『大唐西域記』によって、(8) マガダのアショーカ王が仏滅一百年直後に統治していたことを知っていた。自らも『異部宗輪論述記』の中でそのことを詳述している。この王のときクマーララータはすでに有名な学僧であり、人々から尊敬されていたのだからかなりの高齢になっていたはずである。それゆえクマーララータが活躍した年代は、仏滅一百年中(仏滅一～一〇〇年)であるはずである、と考えたのであろう。

(2)　「時五天竺有二五大論師一」も、『大唐西域記』の「五印度国」から思いついただけのものと思われる。五大論師の名を記していないのは、第五の論師名を知らなかったからであり、また仏滅一百年に馬鳴・竜樹・提婆の名を出すことが憚かられたからであろう。

(3)　「以レ似二於日一亦名二譬喩師一。或為下此師造二喩鬘論一集中諸奇事上名二譬喩師一」は、クマーララータがなぜ譬喩師と

呼ばれたのかという説明である。しかしはじめの「太陽に譬えられたから譬喩師といわれた」という説明は人を納得させるものではない。なぜならこの説明による限り五大論師がいずれも譬喩師と呼ばれなければならないことになるし、またインド仏教で種々のものに譬えられた人物は多いので、彼だけこの理由で譬喩者と呼ばれる必然性はないからである。後の方の「喩鬘論を造ったから譬喩師といわれた」という説明はあり得ることである。一九世紀に中央アジアで発見された写本 Kalpanāmaṇḍitikā は、そのコロフォンによればクマーララータの作であり、Dṛṣṭānta-paṅkti とも呼ばれたことが明らかであり、これは「喩鬘論」に比定され得るからである。

しかし窺基の意図は、仏滅一百年中のクマーララータが、(彼によれば)後代の『大毘婆沙論』にしばしば言及される譬喩者と同系であることを示さんとするにある。ところが『大毘婆沙論』を精査してみると、譬喩者の譬喩の意味は世間の現喩 (dṛṣṭānta) のことであり、世間の現喩ばかり用いて有部の法 (dharma) の規定を乱す輩(やから)、という軽蔑の意味で用いられていることがわかる。『大毘婆沙論』の中で毘婆沙師(有部)が譬喩者に対して「此非二修多羅・毘尼・阿毘曇一。不レ可下以二世間現喩一難中賢聖法上」と非難しているのは、このことを物語っていると思われる。

(4) 「当時猶未レ有二経部一。経部四百年中方出レ世故」とは、『大唐西域記』の中でクマーララータを「即経部本師也」としているので、彼を経量部と結びつけるための記述である。すなわち仏滅一百年中の人物が、『異部宗輪論』の伝える「仏滅第四百年の初めに派生した経量部」の祖師にはなり得ないので、右のように記さざるを得なかったのである。

窺基のこの記述は古来有名なものであり、この誤った伝承によって「譬喩師クマーララータ(仏滅百年中)→経量部(仏滅四百年中)」という公式が確定され、今日に至っているのである。

(F) 『成唯識論述記』巻四本

譬喩師是経部異師。即日出論者。是名二経部一。此有二三種一。一根本鳩摩羅多。二室利邏多。造二経部毘婆沙一。正理

所言上座是。三但名二経部一。以下根本師造二結鬘論一広説中譬喩上名二譬喩者一。従二所説一為レ名也。其実総是一種経部。(9)

この記述も古来極めて有名である。そして最も重要なことは、クマーララータは種々の譬喩の論書を造ったので譬喩者と呼ばれた、という記述である。このような伝承は古来有名であるが、その源は、この窺基の記述によるのである。これらの窺基の記述からみると、『大毘婆沙論』に極めて頻繁に引用される譬喩者は、このクマーララータのことのように思われる。しかし『大毘婆沙論』の譬喩者が、クマーララータの『喩鬘論』などと同じ譬喩の意味に用いられているとは思われない。『大毘婆沙論』の譬喩者は、クマーララータよりずっと前代の人であることは、後に述べるであろう。

(G) 神泰『倶舎論疏』巻二

鳩摩羅多此云二童子一。是経部師。(10)

(H) 普光『倶舎論記』巻二

鳩摩羅多此云二豪童一。是経部祖師。於二経部中一造二喩鬘論・癡鬘論・顕了論等一。経部本従二説一切有中一出。以レ経為レ量名二経部一。(11)

(I) 法宝『倶舎論疏』巻二

鳩摩羅多此云二豪童一。是経部祖師。於二経部中一造二喩鬘論・癡鬘論等一。(12)

(G)(H)(I)は、いずれも玄奘が『倶舎論』を翻訳した際の訳場で働いていた弟子たちの手になるものであるが、上記の『大唐西域記』及び窺基の『成唯識論述記』及び『異部宗輪論』の記述を援用したものにすぎない。

(J) 僧祐『出三蔵記集』巻一二、「薩婆多部記目録序」第六

馬鳴菩薩第十一—鳩摩羅駄羅漢第十二—韋羅羅漢第十三—瞿沙菩薩第十四—富楼那羅漢第十五—後馬鳴菩薩第十六……竜樹菩薩第三十四—提婆菩薩第三十五……訶梨跋暮菩薩第四十三—婆秀槃頭菩薩第四十四(13)

これは、クマーララータを、玄奘の弟子たちよりも非常に早い年代の人とみなしている。

(K) 僧祐『出三蔵記集』巻一二、「長安城内斉公寺薩婆多部仏大跋陀羅(Buddhabhadra)師宗相承略伝」
鳩摩羅大菩薩第二十五……呵梨跋慕菩薩第三十八—婆秀槃頭菩薩第三十九(14)

これは、(J)よりも遅くみるが、ハリヴァルマンやヴァスヴァンドゥよりかなり前代とみている。

以上(A)〜(K)までの資料は、クマーララータを、比較的早い時代のものとみなす印象を与える。しかし、以下はこの人物を、かなり遅い時代とみるものである。

(L)『付法蔵因縁伝』
十一馬鳴……十三竜樹……十七僧伽那舎—十八鳩摩羅駄……二十婆修槃陀(15)

(M) 僧祐『出三蔵記集』巻一一、「訶梨跋摩伝序」第八 江陵玄暢作
訶梨跋摩……遂抽簪革服為薩婆多部達摩沙門究摩羅陀弟子。其師既器而非凡。即訓以名典。迦旃延所造大阿毘曇乃有数千偈。而授之曰。此論蓋是衆経之統例。三蔵之要目也。若能専精尋究則悟道不遠。於是跋摩敬承鑽習。(16)

これは『出三蔵記集』に収録された江陵玄暢(四一六—四八四)の「訶梨跋摩伝序」である。これによれば『成実論』の作者ハリヴァルマンは薩婆多部(Sarvāstivādin=説一切有部)の達摩沙門であるクマーララータの弟子であったという。つまりクマーララータは有部に属し、ハリヴァルマンの師であったことになる。

(N) 吉蔵『三論玄義』
成実論者仏滅度後九百年内有訶梨跋摩。此云師子鎧之所造也。其人本是薩婆多部鳩摩羅陀弟子。(17)

これは吉蔵の伝承であるが恐らく(M)に基いていると思われる。『成実論』は『倶舎論』のやや以前に造られたものと思われるので、クマーララータは、かなり後代の人物といえよう。(L)の資料はこの間の事情に適合する。また、彼が玄奘の伝えるように経部の本師ではなく、説一切有部に属していたことがわかる。

以上述べた一四の資料のうち、玄奘の直伝(A)(B)はクマーララータを経部の本師とはいっているが、その年代を示してはいない。仏滅百年中の人物となしたのは、(E)(F)の窺基によるのである。

二　断　片

(A) 此中大徳鳩摩邏多作二如レ是説一。

是処心欲レ生　他礙令レ不レ起

応レ知是有対　無対此相違　(『阿毘曇心論経』巻一、大正二八、八三五頁中。『倶舎論』巻二、大正二九、七頁中。『倶舎釈論』巻一、大正二九、一六七頁中。*Kośa*, p. 20, *l*. 1—*l*. 3; *Dīpa*, p. 16, *l*. 8—*l*. 10)

(B) 如三彼大徳鳩摩羅多説二如レ是頌一。

若爪指舌端　無二別増上用一

動二触三嘗四肴膳一　作用応レ無レ差　(『順正理論』巻六、大正二九、三六一頁上)

(C) 尊者矩摩邏多作二如レ是説一。仏有漏無漏法皆是仏体。故契経説。「今者仏身衰老朽邁」。又世尊説。「我今重病生隣死受」。告二阿難陀一。「汝応三為レ仏於レ此敷二設嗢怛羅僧一」。又契経言。「汝応以飲食如法供養仏為上首僧」。又契経言。「諸苾芻衆受二持仏語一」。又契経言。「於二如来所一悪心出血」。又経説。「仏以レ足躡レ衣」。又契経言。「我今観仏威光熾盛如妙金台」。又如三尊言二「我今欲往婆多山処報薬叉恩」一。又契経言。「汝等商主若得見仏獲無上利」。又饒益他方得名仏。饒益他者多是俗智。又諸仏用二大悲一為レ体。此是有漏法。有情相転故。如是等類教理衆多。非二無漏中可一レ有二斯事一。故非三唯無漏仏法為二仏体一。(『順正理論』巻三八、大正二九、五五七頁上)

ここは、有部が仏を仏たらしめる(buddhakara)ものは無漏の法だけであると主張するのに対している。

(D) 如二尊者拘摩羅陀所説偈言一。

諸趣悉変化　唯除浄居天

随業種種転　無処不受生（『入大乗論』巻下、大正三二、四八頁中）

(E) 《大徳クマーララータは、次のように考える。窓の中に入った人には、窓の正面にいても、窓から離れていても、塵は存在する。しかし光のあるところにいる人は、塵を見ることはできるが、光から離れている人は、塵を推論で知るだけである。これと同様に、過去と未来の二世にある法が存在することが説明される。聖人は、すぐれた智(jñāna)を得て現に塵をみることができるが、普通の人の塵に対する慧は、現在の根・境・識によって生ずる。》

(*Dīpa*, p. 277, *l*. 21—*l*. 24)

これは三世実有を主張するものである。以上の(A)(B)(C)(D)(E)は、資料が直接クマーララータのものであると示すものである。以下は、註釈書により、間接的に彼に帰せられる断片である。

(F) 有余於レ此以レ頌釈。

能為二苦因一故　能集二衆苦一故

有レ苦希レ彼故　説レ楽亦名レ苦（『倶舎論』巻二二、大正二九、一一四頁下）

《また曰く。

「苦の因なるがゆえに、多くの苦をそなえているがゆえに、苦が存在するときそれ(楽)を願うがゆえに、楽は苦であると決定される。」》(*Kośa*, p. 329, *l*. 23—*l*. 24)

この頌についてインドと中国の諸註釈書は、クマーララータのものとしている。この頌については、後に述べるであろう（*Yaśomitra*, p. 517, *l*. 19; p. 518, *l*. 3—*l*. 4; *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 118, p. 14·3·8—4·1. 『倶舎論記』巻二二、大正四一、三三四頁中。『倶舎論疏』巻二二、大正四一、七二六頁上）。

(G)　有頌言

如下以二一睫毛一　置上レ掌人不レ覚
若置二眼睛上一　為損及不レ安
愚夫如二手掌一　不レ覚二行苦睫一
智者如二眼睛一　縁極生二厭怖一（『倶舎論』巻二二、大正二九、一一四頁中）

《手のひらの上に置かれた一つのまつ毛は、人々に覚知されないが、眼の上に置かれた〔一つのまつげ〕は、心配と苦痛を作る。そのように、手のひらに例えられる愚者は行苦性というまつ毛を覚知しないが、眼に例えられる智者は、これ（行苦性のまつ毛）によって実に厭怖をつくる。》（*Kośa*, p. 329, *l.* 12—*l.* 15）

この頌に関しては、中国の註釈書『倶舎論記』だけが、経部師クマーララータの頌という（『倶舎論記』巻二二、大正四一、三三四頁中）。これはまた、*Madhyamaka-vṛtti*, p. 476 に引用されている（*de La Vallée Kośa*, IV, p. 127）。

ただしこれに似た一句は、『成実論』に記されている。すなわち

若聖人住二無漏心一深厭二一切一。故無漏心生則深生二厭患一。如二睫入一レ目。凡夫不レ知。皆以レ苦為レ楽。（『成実論』巻六、大正三二、二八三頁下）

(H)　有頌曰

観三為二見所一レ傷　又壊二諸善業一
故仏説二正法一　如二牝虎銜一レ子
執二真我一為レ有　則為二見牙一傷
撥二俗我一為レ無　便壊二善業子一（『倶舎論』巻三〇、大正二九、一五六頁上）

《見という牙によって裂かれること、及び〔善〕業のこわれることを見て、もろもろの勝者は、牝虎がその子を

運ぶように法を説いている。我があるという考えを持つ人は、見という牙によって傷つけられる。世俗の我に到達しないと、善業という子をこわすことになる。》（*Kośa*, p. 470, *l.* 7—*l.* 10）

これについてヤショーミトラ、『倶舎論記』は、これをクマーララータの作となしている。またこれは、『成実論』にもあらわれている。すなわち

有㆓二諦㆒。若説㆓第一義諦㆒有我是為㆓身見㆒。若説㆓世諦㆒無我是為邪見。若説㆓世諦故有我第一義諦故無我㆒是為㆓正見㆒。又第一義諦故説㆑無。世諦故説㆑有。不㆑堕㆓見中㆒。如㆑是有無二言皆通。如㆓虎啗㆒㆑子。若急則傷若緩則失。如㆑是若定説㆓有我㆒則堕㆓身見㆒。定説㆓無我㆒則堕㆓邪見㆒。（『成実論』巻一〇、大正三二、三一六頁下）

(I) 『坐禅三昧経』巻上の初めの四三偈。（大正一五、二六九頁下、二七〇頁上中下）

『出三蔵記集』巻九によれば、僧叡法師はこの経の偈について次の如く伝えている。

初四十三偈是究摩羅羅陀法師所造。後二十偈是馬鳴菩薩之所造也。（大正五五、六五頁上）

(J) *Kalpanāmaṇḍitikā*

これは断片ではなく、一冊の書物である。このコロフォンにKumāralātaの作と記されている。しかしこれは、漢訳『大荘厳経論』と同じものであり、後者は馬鳴（Aśvaghoṣa）の作となっていて、ここに大きな議論が起こった。もしこの書をクマーララータのものと考えれば、この書にはカニシュカ王の事跡が記されているので、クマーララータはカニシュカ王の後ということになる。そしてこのことは正しいであろう。(18) このうち(G)と(H)は、ハリヴァルマンの『成実論』にそのまま引用されている。これらがクマーララータの真作とすれば、右に述べた『出三蔵記集』『三論玄義』の伝える「ハリヴァルマンはクマーララータの弟子である」という伝承は信憑性のあるものということになる。また玄奘は、彼を経部の本師といっているが、断片(E)によれば、クマーララータは三世実有を肯定しており、有部の立場といえる。この点でも、『出三蔵記集』『三論玄義』の伝承の方が信憑性がある。

三　史的人物としてのクマーララータ

以上にわたって筆者は、クマーララータの伝承と、その断片をあげた。これらのクマーララータが同一人であることを前提にして、歴史的人物としてのクマーララータの年代をおおよそきめてみたい。右の伝承で玄奘は、年代には触れないが、彼を経部の祖師であるといっている。しかし断片(E)によれば、クマーララータは、三世の法の実有を説明しているから、説一切有部の立場にあったといえよう。

右に用いた断片のうち(A)有対偈を検討して、クマーララータの時代を決めてみたい。

彼の有対偈とは『阿毘曇心論経』『倶舎論』『アビダルマ・ディーパ』に引用されているものである。いま『倶舎論』によってこれを示せば

yatrotpitsor manasaḥ pratighātaḥ śakyate paraiḥ karttum. tat sapratigham jñeyam viparyayād apratigham iṣṭam. iti Bhadanta Kumāralātaḥ.[19]

《大徳クマーララータはいう。その場所で生ぜんとする心が、他のために礙えられる。この〔場所〕が有対であると知らるべきである。これと逆のものが無対であると認められる。》

ところで説一切有部では早くから、有対法とは一〇の有色処であり、無対法とは意処、法処の二処であることに決定していた。例えば

十二処幾有対等者十有対二無対。(『品類足論』巻一五)

十八界幾有対等十有対八無対。(同巻一七)[20]

ところが『大毘婆沙論』に至って三有対法がはじめてあらわれる。すなわち障礙有対法・境界有対法・所縁有対法の

三である。㈠障礙有対法とは、物質は互いに礙えあうので、物質は一般に有対法といわれる。例えば石を以て石を撃つ場合である。それゆえ障礙有対法とは眼根乃至身根と色境乃至触境の十有色処を指す。㈡境界有対法とは、心心所と六根・六境が結びついて認識が成立するとき、心心所と六根が対象に対して有対法であるといわれる。㈢所縁有対法とは、心心所と対象とが直接対応する関係であり、このとき心心所は対象に対して有対法であるといわれる。

以上の三有対法のうち、障礙有対法と境界・所縁有対法では、対（礙）の意味が全く異なっていることに気がつくであろう。障礙有対法では、物質と物質が礙えあうという対（礙 pratighāta）本来の意味で用いられているのに対して、境界・所縁有対法では認識を成立させる結びつき（『大毘婆沙論』ではこれを「拘礙」の語で説明する）[21]が対とよばれるのである。後代の『倶舎論』は『大毘婆沙論』の記述を手際よくまとめているが、このことを

《何ゆえに〔眼識や眼根が〕自己の対象において作用を起こしているのを礙というのか。それは、この〔対象〕を越えては〔眼識などは〕作用を起こさないからである。〔それゆえ認識が成立することを礙というのである。〕[22]》

と記し、なぜ礙（pratighāta）という語が、認識を成立させる要素の結びつきに用いられているかを説明している。そしてその根拠として『施設論』の

《水中で礙えられ（pratihanyate）、陸上で礙えられない眼がある。例えば魚の眼である。昼に礙えられ、夜に礙えられない眼がある。例えば大部分の人間の眼である。[23]》

という文章を引用している。これによって眼識が眼根とともに対象の色を見るとき、眼識と眼根は対象に礙えられている（pratihanyate）ことがわかるであろう。つまり境界・所縁有対法の根拠が示されたのである。以上の世親の記述は『大毘婆沙論』にそのまま示されており、世親がこれを踏襲したことがわかる。

さて『大毘婆沙論』ではこの項の前半の部分でくわしく有対法とは一〇の有色処であることを説明し、六種の規定をあげ、その後に脇尊者（Pārśva）・尊者世友（Vasumitra）・大徳（Bhadanta）・尊者妙音（Ghoṣaka）・尊者覚天（Buddha-

deva）などのおのおの規定を紹介している。いまその例をあげるならば

諸極微積聚是有対義。非極微積聚是無対義。

あるいは

尊者世友作二如一是説一。「有二細分相一有二障礙相一是有対相。無二細分相一無二障礙相一是無対相[24]」。

しかしこれらの中には、クマーララータの有対偈に近い表現は全く見出せない[25]。

『大毘婆沙論』は後半の部分ではじめて、障礙・境界・所縁の三有対法の名称を持ち出し簡単に説明し、前述の『施設論』の一節を根拠としてあげている。

この事実は、有部でははじめ有対法とは十有色処であることが決まっていたが、後に『施設論』により境界・所縁の二有対法が加えられたために、従来の有対法が障礙有対法と名づけられたことを意味しよう。つまり境界・所縁有対法は、『大毘婆沙論』をあまり遡らないころにはじめて造られたと考えることができる。

さてここで問題のクマーララータの偈を考察してみよう。

《その場所で生ぜんとする心が、他のために礙えられる。この〔場所〕が有対であると知るべきである。これと逆のものが無対であると認められる。》

これに対してヤショーミトラの註釈はいう。

《その場所においてすなわち所依と所縁において、生ぜんとする心の礙がすなわち心が生じないことが他によってなされ得るとは、中間の障礙物によって心が生じないという意味である。これだけが有対であるとはすなわち、この中間の障礙物たる礙によって有対ということになるからである。（中略）すなわち有対法とは五根五境の十界を自性とするのである。これと相違するから無対であると認められるとは、この場所において生ぜんとする心の礙が他によってなされ得ない。例えば意界と法界から意識が生ずるさい、中間の障礙が他によってなされ得ない

のである。それゆえ七心界と法界を自性とするものが無対法である。[26]》

すなわちヤショーミトラによれば、この場所（yatra）とは五根・五境であり、これだけが有対法である。例えば眼根が色境を見んとするとき、この中間に何らかの障礙物があれば、眼根はそれによって色境をさえぎられ、したがって眼識は生じない。それゆえ五根・五境の十有色処が有対法であることになる。これに対して意根と法境は、中間に障礙物があっても意識は生ずるから、無対法である。

それゆえこのクマーララータの有対偈は、有部の三有対法のうちの障礙有対法を示したものに他ならない。そしてスティラマティ、プールナヴァルダナ、神泰も[27]、全く同様に解釈している。

しかしクマーララータはなぜ、『大毘婆沙論』の「石を以て石を撃つ」という説明のように、障礙有対法を単に物と物との礙え合いとみず、「生ぜんとする心」という表現を用い、所依・所縁の認識関係の中で説明しようとしたのか[28]。筆者は長い間その理由がわからなかった。

これを解くカギは、上掲の『施設論』の一節にあると思われる。前述のようにこの一節を有部では、境界・所縁有対法の根拠に用いた。もう一度この文章を示すと

《水中で礙えられ(pratihanyate; thogs pa)、陸上で礙えられない眼がある。例えば魚の眼である。昼に礙えられ、夜に礙えられない眼がある。例えば大部分の人間の眼である。》

しかるに現存の『施設論』及びチベット語訳は以下の通りである。

又問。何因魚於水中能見陸中不見。答諸魚者目中瞳人眵涙所覆水中無障（na bādhate, mi gnod）陸中有障。故水中見陸中不見。又問。何因人能昼見夜乃不見。答人之目中瞳人其状黒色。昼乃無障（na bādhate; mi gnod）夜即有障。是故昼見而夜不見[29]。

これは先にあげた『倶舎論』の引用する『施設論』の文章とは内容も形式も異なっている。そして『倶舎論』で「眼

は礙えられるから対象を見ることができる」というのに対して、現存の『施設論』が「眼は破壊されないから対象を見ることができる」という点が特に異なっているのである。このことは恐らく有部の内部でも『大毘婆沙論』の頃すでに、この記述に二種の異なった解釈が存在したことを示すものであろう。旧訳『阿毘曇毘婆沙論』の相当箇所が新訳『大毘婆沙論』とほぼ全く一致しているのに、この箇所だけが逆であり

施設経説。有眼水中不障礙（新訳は障礙）陸地則障礙（新訳は不障礙）。如魚等。昼不障礙夜障礙者如人等。[30]

となっているのは、この間の事情を物語るものであろう。[31]

とにかく現存の『施設論』のこの一節は

眼根が対象を捉えんとするとき、間に障礙物があって眼根を破壊すれば、認識は成立しない。間に障礙物がなく眼根が破壊されなければ認識は成立する。

という意味にとるのが自然であろう。つまりこの一節は有部の境界・所縁有対法の根拠にはなり得ないのである。そしてこれはクマーララータの有対偈

眼根が対象を捉えんとするとき、間に障礙物があれば認識は成立しない（その場所で生ぜんとする心が、他のために礙えられる）。

と、内容も表現もよく似ている。クマーララータは現存『施設論』の記述を下敷きにしてこの偈を造り、この偈が障礙有対法を意味し、境界・所縁有対法の成立根拠にはなり得ないことを示さんとしたと考えてよいのではなかろうか。こう考えるとこのクマーララータの偈は、有部が『大毘婆沙論』をあまり遡らないころに、『施設論』の文章を用いて境界・所縁有対法を想定してから後の議論だとみることができる。しかも『大毘婆沙論』中には彼の有対偈と同じ表現も、彼の名前も記されていない。

以上によりクマーララータは『大毘婆沙論』より後代の人物であると決定してよいであろう。『大毘婆沙論』には

カニシュカ王の記事があるので、(この王の年代を西暦二世紀の半ばとすれば)クマーララータは紀元二世紀後半以後の人物と考えられる。それゆえ彼の有対偈の検討からも、窺基の伝承よりも玄暢の「クマーララータは『成実論』の作者ハリヴァルマンの師である」という伝承の方が、歴史的事実として支持され得るのである。

第三節　シュリーラータ

シュリーラータ(Śrīlāta)についての諸資料と断片を提示し、筆者の見解を述べてみよう。

一　伝承

(A)『大唐西域記』巻五

(阿踰陀国の項)　髪爪窣堵波北伽藍余跡。昔経部室利邏多唐言勝受論師於㆑此製㆓造経部毘婆沙論㆒[1]。

(B)『成唯識論述記』四本

室利邏多。造㆓経部毘婆沙㆒。正理所言上座是[2]。(クマーララータの項(F)と同じ)

(C)『倶舎論記』巻九

此是経部中室利羅多解。此名㆓執勝㆒。正理呼為㆓上座[3]㆒。

(D)『倶舎論疏』巻一〇

此述㆓経部室利羅多解也㆒。正理呼為㆓上座[4]㆒。

以上の(A)~(D)の資料によれば、シュリーラータは経部師であり、経量部の毘婆沙を造ったという。(玄奘は実際インドのシュルグナで、ある経部毘婆沙を学んでいる。「有二大徳一。名二闍耶毱多一。善閑二三蔵一。法師遂住一冬半春。就聴二経部毘婆沙一訖」。『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』。また『大唐故三蔵玄奘法師行状』及び『続高僧伝』にも同じように記されている。[5])そして『順正理論』に数多く言及される「上座」(Sthavira)とはシュリーラータその人であるという。シュリーラータに関する他の伝承はチベット資料にわずかにみられるが、見るべきものがない。

二　断　片

シュリーラータの断片は、資料が直接指すものは全く存在しない。ただ上記の伝承によれば、『順正理論』に言及されている「上座」の主張がシュリーラータの断片ということになる。この「上座」という語は『順正理論』全体で一〇〇回以上に及ぶ。第二章で詳細に検討するが、スティラマティ、プールナヴァルダナ、ヤショーミトラによる『倶舎論』の諸註釈書の伝えるシュリーラータの主張は、ほぼ『順正理論』の「上座」のそれに一致し、上記の玄奘の伝承が正しいことが理解される。それゆえ、彼の断片は『順正理論』の中に見出されるということができる。そしてこれらを精査すれば、彼の造った『経量部の毘婆沙』の内容のいくらかが明らかになるであろう。

三　「上座」の原語

ところで『順正理論』の「上座」の原語がSthaviraであることはヤショーミトラの引用によって確定し得る。すなわち

《これについて上座（Sthavira）はいう。「法界（dharmadhātu）は一切法を自性としている」と。すなわち十八界を自性としているという意である。

〔毘婆沙師の難〕（それでは）どうして法界に、内（adhyātmika）と外（bāhya）の界の建立が成立するのか。眼などの一二が内であり、〔色などの〕六が外であると認められているのだから。もしこれら〔十八界〕がすべて法界の中に含められることになれば、〔内外の〕雑乱（sāṃkarya）が起こる。

上座はいう。「これら十八界が内か外かということは、どちらでもいえる（pāryāyika）ことである。これら眼などは、識（vijñāna）の所依（āśraya）であるから内である。しかし意識の境（viṣaya）である場合は外である」。

毘婆沙師（Vaibhāṣika）たちはこのようなことを願わない。経に矛盾するからである。経には次のように説かれている。「比丘よ。諸法は外処であり、一一処に含まれないものであり、不可見（anidarśana）・無対（apratigha）である」。それゆえ法界は七つのものであると認めらるべきである。無表と受・想・行蘊と、虚空・択滅・非択滅の七を自性としているからである。(6)》

説一切有部の体系によれば、眼識は眼根とともに色境を見、耳識は耳根とともに声境を聞くというように、十八界の各界は認識するものと認識されるものが定まっている。これを有部は内外というのである。すなわち法境（法界）は意識と意根の境なのであって、無表色・受・想・行・虚空無為・択滅無為・非択滅無為の七を指す。ところが上座は、心で考えられないものはないから、法境（法界）は一切法を含むと考える。しかも有部の体系をも認める。すなわち眼根を例にとれば、色境を捉えるときは内であるが、意識の対象として捉えられるときは外である。有部はこれに対して、内と外の雑乱（saṃkara）であると非難している。このことは第二章第六節で再び触れるであろう。

以上のヤショーミトラの引用は、『順正理論』の上座説と全く一致する。すなわち

上座所宗既一切法皆法処摂。

彼宗云何建二立内外一。

彼説レ如レ余。云何如レ余。謂為二六識一作二所依一者建立為レ内。不下為二六識一作中所依上者建立為レ外。如レ是所説品類言詞皆率二己情一不レ能レ遮レ過。有レ似二比度一無二真教理一。所以者何。違二契経一故。如二契経説一。「苾芻。当レ知。法謂外処。是十一処所レ不レ摂法。無見無対」。且於二此経一非二一切法皆法処摂一。由四此経中遮三十一処摂二法処一故。(7)

これによって、『順正理論』の「上座」の原語は Sthavira であり、しかも単数の人物であることがわかる。(8)

四　史的人物としてのシュリーラータ

さてこのようにして『順正理論』の「上座」が経部師シュリーラータであることが決定されれば、経量部の教義が今よりもさらに、我々に明確になってくるであろう。特に『順正理論』では、「上座」の主張が極めて長く引用されている。このことは作者衆賢が、「上座」の著した書物を見ていたことを想像させるのである。

この「上座」に注目したはじめてのヨーロッパの学者は、ド・ラ・ヴァレー・プサン教授である。彼は窺基の伝承説にいく分かの疑問を抱きながらも全面的にその所説を認め、「上座」の研究が経量部研究に必要なことを、繰り返し述べている。(9) しかしその後「上座」に関する研究は、ヨーロッパではほとんどなされていないといってよい。これは一方では『順正理論』が漢訳しか現存しないために、ヨーロッパ人にはその理解が容易でないからであり、他方ではヨーロッパの仏教学においては、本書と密接な関係のある『倶舎論』の学習が、たとえ上述のド・ラ・ヴァレーの勝れた註釈的研究があるにもかかわらず、一般的でないからである。

日本においても、「上座」の詳しい研究はあまりなされていないようである。現在までのところ、最も勝れた研究

は、高井観海師の『小乗仏教概論』であろう。(10) この書で高井師は、窺基の伝承説を認めて「上座」は経量部の室利邏多(シュリーラータ)であるとし、「上座」の主張を分類し非常に詳細に紹介しておられる。現在に至るまで経量部の教義がこれほど綿密に研究された書はないといってよいであろう。

当面我々は、『順正理論』の記述から、シュリーラータの姿をかいまみてみよう。まず年代であるが、この記述は、『順正理論』の作者衆賢が、上座を教義の面からではなく個人の面から攻撃した箇所にみられる。

(A) 如レ是上座但率二己情一妄解二仏経一以レ扶二己義一如レ是解二釈仏所説経一。（『順正理論』巻一五）(11)

(B) (上座)何用下誑二惑信無智人一書中此前後相違言論上。（同巻一七）(12)

(C) 故上座宗但於二聖教一矯二施常網一幻二惑愚夫一。（同巻一九）(13)

(D) 彼(上座)言但彰三己無二明鑒一。（同巻二〇）(14)

(E) (上座)如レ是所言都無二実義一。同三諸瘂類夢有二所説一。唯愚親友或妄信依。諸有智人誰能聴受。（同巻一九）(15)

(F) 寡学上座謬興二弾斥一。（同巻二六）(16)

(G) 如レ是一切上座所言皆如二瘂人夢有一レ所レ説。……此説但可レ誘二誑愚蒙一。智者推尋都無二実義一（同巻五一）(17)

これらの記述は、衆賢の上座に対する激しい個人攻撃とみることができるから、上座は衆賢と同時代に生きていた人物ではないかという印象を受ける。時代の大きく離れた人物に、これほどの悪口は発しないであろう。

(H) 但是上座其年衰朽出二虚之言一。（同巻一九）(18)

(I) (上座)尚年已過居二衰耄一時豈能測量。幼恒思択。（同巻二〇）(19)

(J) 然彼朽昧上座復言。（同巻四六）(20)

以上の言は、上座への悪口であるが、年若い人に対していうべきものではないから、この当時上座がかなり老齢に

なっていたことを思わせる。

(K) 如レ是上座凡有所言親教門人及同見者尚不二承信一。況随二聖教一順二正理一人可レ能二忍受一。東方貴レ此実謂レ奇哉。（同巻二五）(21)

(L) 上座復言「此経非二了義一。或誦者失。別説二対治一故」。……悲哉。東土聖教無レ依。如レ是不レ知二了不了義一。仍随二自楽一決二判衆経一為レ立二己宗一。（同巻二六）(22)

(M) （上座）巧為二如レ是響像言詞一。惑二乱東方愚信族類一。（同巻二六）(23)

(N) 詳レ彼（上座）但応レ欺二東方者一。或心傲逸軽二発此言一。（同巻二七）(24)

(O) 現見東方証法衰微教多隠没。北方証法猶増盛故世尊正教流布尚多。由二此如来無上智境衆聖栖宅一阿毘達磨無倒実義此国盛行。非二東方等所一能伝習一。（同巻八〇）(25)

さらに右の記述は、上座の活躍していた地方が、衆賢の住していたと思われるカシュミール地方を北方とすれば、東方にあったことを示している。この事実は重要である。『大毘婆沙論』の時代、正統有部に対する異端説を唱えた論師たちは、しばしば西方師とかガンダーラ有部とよばれた。そして衆賢の時代には、正統有部に反対する上座（シュリーラータ）が東方に勢力を有していたのである。このように正統有部に対する反勢力が、西方から東方に移ってきたことが想像できる。

以上のように『順正理論』の記述によって、シュリーラータは衆賢と（したがって世親とも）同時代に生き、この二人に比べてかなりの老齢であり、インドの東方の地に勢力を有していたことが知られるのである。

第四節　諸論師の年代

それでは、クマーララータ、シュリーラータそして世親の関係はどうであろうか。

クマーララータは、窺基の伝承とは異なり、『大毘婆沙論』より後の人物であることがわかった。しかも、クマーララータに関する断片が、『成実論』にも引用されていることから、『出三蔵記集』や『三論玄義』の伝える「『成実論』の作者ハリヴァルマンはクマーララータの弟子である」という伝承は、かなり信憑性の高いものであるという予想ができる。一方シュリーラータについては、前節の伝承にある「シュリーラータは『順正理論』に引用される上座のことである」という記述は、諸註釈書によりほぼ歴史的事実と認められ得る。そして『順正理論』における衆賢の上座に対する激しい個人攻撃などから、シュリーラータは『倶舎論』の作者世親や『順正理論』の作者衆賢と同時代に生き、しかも彼らよりかなり年長の人物であったことが知られた。

『成実論』は『倶舎論』をあまりさかのぼらない時期に造られたことは、一般にいわれている。それゆえクマーララータとシュリーラータは、かなり近い年代の人物であることが予想される。

もしこの二人の関係を示す伝承があれば、諸論師の年代はおおよそ推定され得るのであるが、それを明瞭に示す資料は残念ながら存在しない。しかしかろうじて『倶舎論』「賢聖品」の冒頭に対する註釈の一節に、それらしき記述があるので、これをうかがってみよう。(1)

『倶舎論』「賢聖品」の冒頭には「楽受は苦受に他ならない」と主張する論師たちが紹介されている。はじめに

(A)　また曰く (āha khalv api)「苦の因なるがゆえに (duḥkhasya hetutvāt)、多くの苦を備えているがゆえに、苦

が存在するときそれ(楽)を願うがゆえに、楽は苦であると決定される。[2]」
と主張する論師が示され、次に再びこの論師が

(B)「苦の因なるがゆえに」と考える人 (yas tu manyate duḥkhahetutvāt)[3]

ととり上げられ、有部によって種々に非難されている。そして最後に

(C) 一群の人々 (ekiyās) は主張する。「実に楽受は存在しない。一切の受は苦のみである。[4]」

という他の論師たちの主張が紹介され、その理由が詳細に引用され、これらも有部によって論破されている。このうち(A)(B)は文脈から明らかに同一主張であるから同一人物であり、(C)は別の人々である。

これらの論師たちがだれなのか、諸註釈書をうかがってみよう。(A)についてスティラマティは、クマーララータであると考えていたようである。[5] ヤショーミトラは(A)を「大徳クマーララータ」(Bhadanta Kumāralāta) とし、[6] (B)をも同じく「大徳クマーララータ」としている。[7] (A)(B)は同一人物のはずであるから当然であるといえよう。しかるにプールナヴァルダナは(A)について

《また曰くとは、論師シュリーラータ (Ācārya Śrīlāta) 自身である。[8]》

として、この論師をシュリーラータとする (ペキン版・デルゲ版とも同一)。そして(B)については

《「苦の因なるが故に」と考える人とは、Ācārya の ācārya である上座クマーララータ (Sthavira Kumāralāta) についていわれたのである。(slob dpon gyi slob dpon gnas brtan gshon nu len la smras paḥo)[9]》

として、この論師をクマーララータとみなしている。しかしこれはペキン版の記載であり、デルゲ版でははじめの slob dpon gyi が欠けており「Ācārya Sthavira Kumāralāta についていわれたのである」(slob dpon gnas brtan gshon nu len la smras paḥo) となっているだけである。このことはチベット語訳に際してすでに梵本に混乱があったか、またはチベット訳者の修正があったかを示しているであろう。

いずれにしてもプールナヴァルダナの註釈は一見極めて奇妙である。上掲の通り『倶舎論』の文脈から(A)と(B)は同一人物であるはずなのに、(A)の方は Ācārya Śrīlāta であり、(B)の方は Sthavira Kumāralāta となっている。註釈者プールナヴァルダナが、このような矛盾を犯すとは考えられない。これをどう解釈すべきか。そこで我々はペキン版(B)の「Ācārya の ācārya である上座クマーララータ」の記述に注目したい。

はじめの Ācārya は尊称であり何らかの人物を指していると思われる。後の ācārya は「師」とか「先生」の意味にとるのが自然であろう。それではじめの Ācārya とは誰を指すのであろうか。一般に『倶舎論』の註釈書でただ Ācārya というときは、作者の世親を指す。そうとればここは「Ācārya Vasubandhu（世親）の師である Sthavira Kumāralāta」となり、クマーララータは世親の師であったことになる。これが最も自然な解釈に思われようが、しかし(A)と(B)が同一人物であるはずならば、依然としてこの記述は奇妙である。またもしこの解釈に従えば、後述の年代設定からして世親の年代はさらに遡ることになってしまう。

そこで考えを変えて、(A)と(B)とをプールナヴァルダナの記すところに従って、二人の異なった人物であることを認め、主張だけが同一であるという前提に立ってみよう。そう考えれば、プールナヴァルダナの註釈は、同一の主張をなす(A)と(B)の二人の人物が密接な関係にあったという意図に基いていると解釈せざるを得ない。すなわち(A)が Ācārya Śrīlāta であるならば、(B)は「Ācārya Śrīlāta の ācārya（師）である Sthavira Kumāralāta」と解することができよう。そうすればこの Ācārya とは Ācārya Śrīlāta を指していると考えられ得る。つまりクマーララータはシュリーラータの師であった、と理解されるのである。この解釈はかなり無理なものかもしれないが、とにかくこのような解釈の可能性もあると考える。

もし想像をたくましくすれば、恐らくシュリーラータは師のクマーララータの偈を自著の中に引用していたので註釈者プールナヴァルダナははじめの(A)を Ācārya Śrīlāta 自身であるとしながらも、次の(B)については、さらに以前

に遡って実は Ācārya Śrīlāta の ācārya（師）である Sthavira Kumāralāta の主張であると記したのではなかろうか。もっともシュリーラータが往昔のクマーララータに私淑していて、それが一般に有名な事実であったためにこのように記述した可能性もあるが、しかし実際に教えを受けた人物を師（ācārya）というのが普通であるから、恐らくこの二人は年齢の差こそあれ同時代に属していたことがあったと考えることができよう。

最後の(C)については、ヤショーミトラ、プールナヴァルダナはいずれも「大徳シュリーラータ（Bhadanta Śrīlāta）などの人々」と解している。[10] この(C)の主張の内容は、(A)(B)に比べてずっと詳細で厳密な議論を含むものであるが、『順正理論』にも引用され、ここでは「上座」の説とされている。そしてこの(C)の主張、すなわちシュリーラータの主張は、『成実論』の中に作者ハリヴァルマンの主張として、驚くべき類似をもって記されている。もしシュリーラータがクマーララータの弟子であるならば、彼は『成実論』の作者ハリヴァルマンとはクマーララータ門下の兄弟弟子になるはずであるから、この類似は当然ともいえるのである。

以上の考察から、クマーララータは、シュリーラータ、さらには世親・衆賢・ハリヴァルマンらに直接つながる前代の人であることが、ほぼ明らかになる。クマーララータは有部に属しさまざまな異説を示した。玄奘が彼を経部本師といったのは、次代のシュリーラータ等の経部師に強い影響を与えたからであろう。

右にみてきたようにシュリーラータ・世親・衆賢の三者は同時代に生きていた可能性が多いのであるが、さらに世親と上座（シュリーラータ）が師弟関係にあったことをうかがわせる文章が『順正理論』に見出される。すなわち

是故応レ知。上座所言全無二義理一。然経主差別遮言。「非二此経義一」。無レ異四有説三「此石女児非二極勇健一」。又経主述二自軌範師釈一（中略）顕二己仁孝一。彼雖レ有レ失而不二彰顕一。師資之道理固応レ然。我（衆賢）於二彼師（上座）一、無レ所二承稟一。[11]

ここには、経主（世親）にとって上座（シュリーラータ）が「軌範師」（原語は ācārya であったろう）であったことが語られ、

そしてこの二人の関係が「師資の道理」の語で示されているのである。これは恐らく、同時代に実際教えを授受した師弟関係を表していると思われる。

さてこのようにして、(1)クマーララータは『大毘婆沙論』以後の人物である、(2)クマーララータの有対偈が引用されるのは『阿毘曇心論経』が最初である、(3)クマーララータは『成実論』の作者ハリヴァルマンの師であった、(4)クマーララータはシュリーラータの師でもあった、(5)シュリーラータは『倶舎論』の作者世親の師であった、(6)『順正理論』の作者衆賢は世親の後輩であり、同世代に属していた、(7)『順正理論』が造られたとき、シュリーラータはかなり老齢であった、と仮定すれば、これらに基いて仮に彼らの年代を決定することもできるのではなかろうか。

まずクマーララータの年代を決めてみよう。彼の弟子のハリヴァルマンが造った『成実論』は、西暦四〇一年に中国の長安に入った鳩摩羅什（Kumārajīva）によって翻訳された。しかし羅什が『成実論』の梵本を入手したのはもちろんこれより早い時期であり、彼の伝記によれば九歳でカシュミールに留学したとあるから、梵本を手に入れたのはその頃と考えられる。この時期はほぼ西暦三六〇年であった。[12] これより一〇年前に『成実論』が著述されたとして、このとき作者ハリヴァルマンが五〇歳であったとすれば、ハリヴァルマンの年代は三〇〇—三八〇（仮に彼が八〇歳まで生存したとして）となる。師と弟子の間隔を三〇年と置けば、彼の師クマーララータの年代は二七〇—三五〇（彼が八〇歳まで生存したとして）ということになろう。

またシュリーラータもクマーララータの弟子であったから、彼の年代をハリヴァルマンとほぼ同時期に置くことが可能である。衆賢が『順正理論』を著したころ、シュリーラータはかなり高齢であったから、このとき八〇歳であったと仮定する。そして八〇歳で世を去ったとすれば、シュリーラータの年代はハリヴァルマンと同じく三〇〇—三八〇ということになる。西暦三八〇年に衆賢は『順正理論』を著したとして、彼は製作直後に世を去ったといわれるから、そのときを四〇歳とすれば、衆賢の年代は三四〇—三八〇である。ところで衆賢は一二年間を費して『順正理論』

を完成したといわれる。世親が『倶舎論』を完成したときを五〇歳とすれば、衆賢が『順正理論』を造り終り世を去ったとき、世親はほぼ六〇歳になっており、彼は八〇歳で世を去ったといわれるから、世親の年代は三二〇—四〇〇ということになるであろう。すなわち

クマーララータ　二七〇—三五〇
ハリヴァルマン　三〇〇—三八〇
シュリーラータ　三〇〇—三八〇
世親　三二〇—四〇〇
衆賢　三四〇—三八〇

となるであろう。もちろんこれは単なる推定であり、特に『成実論』成立の時期とそのときの作者ハリヴァルマンの年齢の設定によってかなり変ってくる。またハリヴァルマンとシュリーラータを同年齢とみることにも問題があろう。しかし以上のように考えると、世親の年代は宇井伯寿博士の年代論[13]と一致するである。近年世親の年代論は、その後の陳那や安慧の年代よりしてずっと下がり、四〇〇—四八〇説が優勢であり有力であるが[14]、右のようなアビダルマ文献からは宇井説が支持されると考えられる。

またクマーララータの有対偈が最初に引用される『阿毘曇心論経』は、漢訳年代がかなり後代なので幅を広くとらねばならず年代決定が困難なのであるが、学者はほぼ西暦三〇〇年に置いている[15]。右の年代によればこのときクマーララータは三〇歳位であるから、矛盾はしないのである。またクマーララータが三世紀の後半に生をうけたということは、彼が本章の冒頭に掲げた玄奘『大唐西域記』中の馬鳴・竜樹・提婆の年代にかろうじて重なっていることを示していよう。

しかし『成実論』を翻訳した羅什が、シュリーラータや世親のことに言及していないのはなぜであろうか。右の年

代によれば羅什が九歳でカシュミールに留学したとき、シュリーラータは六〇歳、世親は四〇歳であったことになるからこの二人はすでに著名な学者であったはずである。羅什が彼らのことを知らぬことは奇妙である。これを説明するためには右の推定年代をなるべく下げるよう試みる外に方法はないだろう。そこで筆者は次のように年代を修正してみた。

『成実論』の成立年代は変更できないとして、このときの作者ハリヴァルマンの年齢を四〇歳と考えてみる。そうすれば彼の年代は三一〇—三九〇となる。したがってクマーララータの年代は二八〇—三六〇ということになる。またシュリーラータをハリヴァルマンの二〇歳後輩と考えてみる。(そうすると彼とクマーララータの年齢差は五〇歳になってしまうが、五〇歳違いの師弟関係はあり得ることである。)そうすればシュリーラータの年代は三三〇—四一〇となり、順次に世親のそれは三五〇—四三〇、衆賢のそれは三七〇—四一〇ということになる。すなわち

クマーララータ　二八〇—三六〇
ハリヴァルマン　三一〇—三九〇
シュリーラータ　三三〇—四一〇
世親　三五〇—四三〇
衆賢　三七〇—四一〇

これならば羅什がカシュミールに学んだときシュリーラータは三〇歳、世親は一〇歳の少年であったことになるから、羅什が彼らを知らなかった説明にはなるだろう。それゆえこのあとの年代の方が適当であると考えてよいのではなかろうか。本節の推定事項のワク内では、これよりも年代をひき下げることはほとんど不可能である。

筆者はしかし、これらの諸論師の年代決定が非常に弱い根拠に基いていることに気がついている。なるほどクマーララータとハリヴァルマンの関係は歴史的事実かもしれない。またシュリーラータ・世親・衆賢の関係も確実であろ

う。しかしこの二つを結びつけるものは、ただ『倶舎論』に対する後世の註釈書――しかもペキン版のプールナヴァルダナの一書のみ――の記述「Ācārya の ācārya である Sthavira Kumāralāta」の一行にすぎず、それさえも Ācārya の解釈によって内容が変ってくるからである。（ただしもしこの Ācārya を世親と解すれば、世親の年代はさらに遡ることになる。）

さらにたとえこの Ācārya をシュリーラータとみることが正しいとしても、クマーララータが彼と同世代に属する直接の師ではなく、ただ精神的な意味での（往昔の）師であったのならば、右に推定したシュリーラータ・世親・衆賢の年代は全く意味のないものになる。また筆者は『成実論』の成立年代を西暦三五〇年に置いたが、これは宇井博士の推定したハリヴァルマンの年代二五〇―三五〇の最下年限[16]に相当するのであり、非常に窮屈な年代である。これはクマーララータ・ハリヴァルマンとシュリーラータ・世親・衆賢の二組を結びつけ、しかも世親の年代をできるだけ引き下げようという意図に基くからに他ならない。

しかし筆者は本節の解釈、すなわち「ハリヴァルマンとシュリーラータは、クマーララータ門下の兄弟弟子であった」という解釈に、かなりの確信をもっている。それは『成実論』の作者の主張と『順正理論』に引用される「上座」のそれとの間に、極めて類似するものを見出すからである。前述した「実に楽受は存在しない。一切の受は苦のみである」という主張とその根拠もその一例である。しかし他にも多くの例を見出すことができる。そのうち最も重要な類似とは、「根・境が初刹那に存在し、識は第二刹那に生ずるのであるから、一切は直接知覚では捉えられない」という上座（シュリーラータ）の根本主張が、『成実論』の中に作者（ハリヴァルマン）の主張として全く同様にみられることである[17]。このような主張はアビダルマ文献として他には、ずっと後代の『アビダルマ・ディーパ』にしかみられない[18]。これによってか宮本博士は、ハリヴァルマンとシュリーラータを同一人とみておられるようである[19]。しかしこのような伝承は存在しないし、また『成実論』の作者と『順正理論』の上座の間には異なった主張も多くあるのである。例

えば前者はすべての心所を否定するのに対して、後者は受・想・思の三心所は存在するといっている。また前者は後者の主張する「随界」説を説いていない。それゆえ同一人とは思われない。

しかしなるほどハリヴァルマンがすべての心所を否定し、シュリーラータが三心所の存在を主張したといっても、両者がいずれも心・心所相応説を否定し、心の次第生起を唱えた点は同じである。またハリヴァルマンの中にはシュリーラータの唱えた「随界」説はみられないのだが、根・境が初刹那に存在し識は第二刹那に生ずるという思想からは、当然その間の一刹那を識に受け渡す「随界」の存在を認める考えが出てくるはずであり、この両者の間にそれほど長い年代差を置くことはできないと思われる。これらのことは、第二章第五節で論じたい。

もしクマーララータ・ハリヴァルマンと、シュリーラータ・世親・衆賢の二組の年代を強いて関連させなければ、ハリヴァルマンの年代をより遡らせることができる。宇井博士の説に従って西暦三〇〇年ごろに『成実論』が作成されたとしてその時のハリヴァルマンの年齢を五〇歳とすれば、彼の年代は二五〇―三三〇となるであろう。師と弟子の年齢の差を三〇年とすれば、クマーララータの年代は二二〇―三〇〇となる。これならばクマーララータは『大唐西域記』の記述の通り、馬鳴・竜樹・提婆の年代と無理なく重なるのである。他方世親の年代を現在一般に支持されている干潟龍祥博士の創唱された四〇〇―四八〇年とみれば、シュリーラータは三八〇―四六〇、衆賢は四二〇―四六〇となろう。すなわち

クマーララータ	二二〇―三〇〇
ハリヴァルマン	二五〇―三三〇
シュリーラータ	三八〇―四六〇
世親	四〇〇―四八〇
衆賢	四二〇―四六〇

これが現在一般に最も妥当と考えられているところであろう。しかし前述のごときハリヴァルマンとシュリーラータの主張の類似からは、どうしてもこの両者の間に一三〇年（四世代以上）の間隔を認めることは不自然である。たとえハリヴァルマンの年代を、先に我々が推定した三〇〇—三八〇年に置いたとしても、二人の間には八〇年の差がある。両者の思想的類似からは、とてもこれだけの差は考えられない。もっともハリヴァルマンとシュリーラータの間に、何人かの同系統の思想をもつ論師の存在を想定すればこの問題は解決するであろうが、現在までのところそのような論師は判明していないのである。

また『出三蔵記集』に記される僧祐撰「薩婆多部記目録」及び「長安城内斉公寺薩婆多部仏大跋陀羅師宗相承略伝」によればいずれも、訶梨跋暮（ハリヴァルマン）と婆秀槃頭（世親）とは続けて記されている。[20]世親とシュリーラータは同世代の人と思われるから、ハリヴァルマンとシュリーラータは極めて近い年代とみなされるのである。さらに前者の「目録」では世親の後に有部を相承した師として九人が記されて終っており、後者の「略伝」は世親の後に一五人の師の名を数えて終っている。僧祐が『出三蔵記集』を編纂し終ったのは遅くも天監一七年（五一八）のことであるといわれるから、[21]世親が西暦四八〇年に滅したとするとこの間わずか三〇年余りにすぎない。三〇年間で九人または一五人の相承は多すぎると思われる。もっともこれらの資料は信頼するに足るものではないかもしれないが、傍証にはなるかと思うのである。このようにアビダルマ研究の分野からは、クマーララータ、ハリヴァルマン、シュリーラータ、世親、衆賢が西暦四世紀に、あまり間隔を置かずに次々と活躍していった、と考える方が都合がよいのである。

ところで世親の年代について現在一般に用いられる四〇〇—四八〇の干潟博士説から、[22]三二〇—四〇〇の宇井博士説への批判は主として、㈠世親の卒時から一〇〇年以上もたった六世紀初頭まで、世親の著作が漢訳されなかったと考えることは不自然である、㈡『婆藪槃頭法師伝』の伝える超日王（Vikramaditya）と幼日王（Baladitya）の年代は五世紀後半と考えられるから、世親の年代と合わない、という二点である。また陳那・安慧の年代を決定し、これに

基いて干潟博士説を支持された諸学者からは、(23) この二論師と世親の間隔をあまりに長くあけることは不自然である、という批判が示されている。

本節の世親の年代は三五〇—四三〇であるから、宇井博士説よりも三〇年引き下げられてはいるが、しかし干潟博士説よりなお五〇年遡っている。依然として右の諸批判に答えられない点が多いと思われるが、いまはアビダルマ文献による試論を示したのである。

第五節　譬喩者と経量部

一　「譬喩者」の名称の由来

譬喩者 (Dārṣṭāntika) とはいかなる理由で名づけられたのであろうか。またこの名称には、特別なニュアンスがあるのだろうか。このことを検討してみたい。

譬喩者の名称の由来は上述の窺基の『成唯識論述記』に言及されているものだけである。これによれば仏滅後一〇〇年ごろ、クマーララータが世に現れたが、

(A)　彼は学識が勝れていたので、太陽に譬えられた

(B)　彼は『喩鬘論』という書物を著し、諸の奇事を集成した

という二理由から、譬喩者と呼ばれた、というのである。

(A)については、インド仏教史上で、何かに譬えられた人物は多いから、クマーララータだけが「譬喩者」と称される必然性はない。

(B)については、中央アジアで、フォン・ル・コック(Von Le Coq)氏によって発見され、リューダース(H. Lüders)教授により校訂出版された *Kalpanāmaṇḍitikā* (または *Kalpanālaṃkṛtikā*)が、そのコロフォンより、クマーララータの作とみなされ、またこれは Dṛṣṭāntapaṅkti (譬喩の集成)とも名づけられたことが知られるから、クマーララータがこの種の書物を造ったことは歴史上あったと思われる。しかしすでに述べたように、クマーララータは、『大毘婆沙論』よりも後代の人物であるから、その名称が言及される最古の資料の『大毘婆沙論』に八十数回引用される「譬喩者」の名の由来にはなり得ない。

譬喩者についての唯一の言及は、フランスの学者プシュルスキ教授によってなされている。教授は sūtrānta と dṛṣṭānta を比較して sūtrānta は仏の言葉であるから勝れたもの、dṛṣṭānta は世間の事実であるからそれより劣ったもの、と考え、これはさらに Veda の śruti と smṛti の違いに対応するとされた。それゆえその dṛṣṭānta から派生される Dārṣṭāntika は軽蔑的 (péjoratif) な意味を持つので、他部派から呼ばれた名称であり、当事者たちはこの名称を嫌って、一段と勝れた sūtrānta からの派生語である Sautrāntika を自らの呼称とした、というのである。つまり教授は、Dārṣṭāntika が Sautrāntika に比較して軽蔑的意味を有すること、そしてこの二名称は同一の人々を指すが、Dārṣṭāntika は他派から呼ばれたものであり、Sautrāntika は自派が自ら称したものであるという結論に至ったのである。

プシュルスキ教授のこの指摘は、極めて示唆にとむ卓見であり、本項の記述も以下これの正しさを証明している。しかし教授は窺基の所伝をそのまま受け入れているために、クマーララータが仏滅一〇〇年の人物であり、彼が譬喩者の祖であるとみているが、この点は誤りであると思われる。

二　『大毘婆沙論』における「譬喩者」の意味

そこで我々は『大毘婆沙論』の内容から、譬喩者の意味を探ってみたい。ただし譬喩者の内容は、後世になるといっそう大きい広がりを持つ。すなわち、『倶舎論』『順正理論』などに言及される譬喩者の主張の内容は、もはや『大毘婆沙論』中の譬喩者の主張を大きく越えているということができる。ここでは、『大毘婆沙論』の譬喩者に限ることにする。ところで『大毘婆沙論』には譬喩者の主張が八六回引用され、有部の立場から破斥されているのだが、これら譬喩者の主張がすべて、有部の根本的な教義と密接に関わったものであることは、注意しておく必要がある。さて『大毘婆沙論』に引用された八六の譬喩者の主張を、内容から以下の九種に分類しよう。

(1)　有部の唱える法 (dharma) が、実有でないとする主張　（二七例）

例：或有執。「無＝実成就不成就性一」。如＝譬喩者[(1)]一。

(2)　無所縁の識 (vijñāna) が生ずるという主張　（五例）

例：或有執。「有＝縁＝無智一」。如＝譬喩者[(2)]一。

(3)　心所は存在せず、心 (citta) から次第生起するという主張　（九例）

例：或有執。「心心所法前後而生非＝一時起一」。如＝譬喩者[(3)]一。

(4)　無心定にも常に細心があるという主張　（八例）

例：譬喩者説。「此定（滅尽定）有心唯滅想受[(4)]」。

(5)　有部の三世実有説に反対する主張　（七例）

例：或復有執。「諸法生時雖＝由＝因生一而諸法滅時不＝由＝因滅一」。如＝譬喩者[(5)]一。

(6)　業論に関するもの　(一一例)

例：又譬喩者説。「身語意業皆是一思[6]」。

(7)　煩悩とその断滅に関するもの　(一二例)

例：譬喩者作ニ如レ是説一。「異生不レ能レ断ニ諸煩悩[7]一」。

(8)　静慮(dhyāna)に関するもの　(四例)

例：彼(譬喩者)説。「諸近分地唯有ニ善法[8]一」。

(9)　その他　(三例)

例：譬喩者説。「於ニ諸法中ニ涅槃最上。此法次レ彼故名ニ阿毘達磨[9]一」。

以上のうち特に、有部の唱える法(dharma)の実有を否定するものが圧倒的に多いことが注目される。

さてそこで、譬喩者のこれらの主張のためにどのくらい、譬喩(dṛṣṭānta)を用いているかを調べてみると、その数は意外と少ない。すなわち八六主張のうち二五主張にしか譬喩がみられない。その譬喩の内容は、「金持と貧者」「美女を裸にする」「夢の中で飽食する」「指と拳」「瓶と衣」「馬と牛」「花と剣」「健達縛城と旋火輪」「縄と蛇と杌」「旅の商人と狭い道路」「果物と器」「人と家」「衣とそれを入れる箱」などの各譬えである。譬喩者といわれるにしては、いかにもその数が少ない感がする。

しかしこれを他の部派の主張における譬喩の数に比べてみると、やはり圧倒的に多い。例えば大衆部八主張のうち、譬喩を用いて説明したものはわずか一主張であり、しかもその分量は『大正蔵経』一段の一行にすぎない。化地部三主張には、いずれも譬喩が用いられていない。法蔵部六主張のうち譬喩が用いられているのは一主張にすぎず、その分量は同じく『大正蔵経』一行でしかない。さらに犢子部一一主張は、いずれも譬喩をもって説明されていない。

これに対して譬喩者の場合は、上述のように八六主張のうち二五の主張に譬喩が用いられている。しかもその譬喩

の分量は総計で『大正蔵経』の一〇五行に相当する。これは、大衆部・化地部・法蔵部・犢子部の合計二八主張のうち譬喩を用いたもの二、その分量合計二行に比べるとやはり圧倒的に多い数字である。

次に譬喩者の主張を、対論者との関係からみてみよう。まず毘婆沙師(有部)との二者間の議論において、

① 譬喩者が譬喩を用いないでその主張を提出し、有部も譬喩を用いないでこれに反論している箇所　(二六例)
② 譬喩者が譬喩を用いてその主張をなし、有部も譬喩を用いてこれに反論している箇所　(四例)
③ 譬喩者が譬喩を用いてその主張をなし、有部は譬喩を用いないでこれに反論している箇所　(五例)

である。

つぎに譬喩者を含め複数の異端者（大徳とか法救など、もちろん有部に対する異端者である）が同一問題について有部と論争している場合をみると、

① 譬喩者だけが譬喩を用いて主張し、他の異端者は譬喩を用いないで自己の主張をなす箇所　(六例)
② 譬喩者は譬喩を用いず自己の主張をなし、他の異端者は譬喩を用いて自己の主張をなす箇所　(五例)
③ 譬喩者も他の異端者もともに譬喩を用いて自己の主張をなす箇所　(八例)
④ 譬喩者も他の異端者もともに譬喩を用いずに自己の主張をなす箇所　(二六例)

である。

以上のことからいえることは、譬喩者は全体からみればその主張に譬喩を用いることが他部に比べて圧倒的に多いことは確かだが、しかし全く譬喩を用いずにその主張をなすことも多く、また複数の異端者と同一項目を論ずるとき、かえって他の異端者の方が譬喩を用い、譬喩者は譬喩を全く用いないことも多いのである。しかし「譬喩者」の名称の由来が、他部に比べ圧倒的に譬喩の使用が多いためであることは確かであろう。

三　「譬喩者」のニュアンス

それではこの譬喩（dṛṣṭānta）は、『大毘婆沙論』ではどのようなニュアンスで用いられているのだろうか。これを知るためには『大毘婆沙論』に三回にわたって述べられる次のような文章が手掛りになると思われる。

① 譬喩尊者作二如レ是説一。「生待二因縁一滅則不レ爾。如二人射時一。発レ箭須レ力堕則不レ然。（中略）問前所説喩当二云何通一。答不二必須レ通。非二三蔵一故。然凡聖法異。不レ可二例同一。[10]

これは旧訳の『阿毘曇毘婆沙論』の次の文に相当する。

問曰。若然者譬喩者説喩云何通。答曰。此不二必須レ通。所以者何。此非二修多羅毘尼阿毘曇一。不レ可下以二世間現喩一難中賢聖法上。世俗法異賢聖法異。[11]

② 問若爾大衆部所説喩云何通。答不二必須レ通。彼非二素怛纜毘奈耶阿毘達磨摂一故。又不レ可下以二世俗現喩一難中賢聖法上。賢聖法異世俗法異故。[12]

これは『阿毘曇毘婆沙論』では次のようになっている。

問曰。若自体不知自体者摩訶僧祇喩云何通。答曰。此喩不二必須レ通。所以者何。此喩非二修多羅毘尼阿毘曇中説一。不レ可下以二世俗現喩一難中賢聖法上。賢聖所作法異世俗所作法異。[13]

③ 或有二外道一引二世現喩一。[14]

これについて『阿毘曇毘婆沙論』の相当部分は「喩」の語を出していない。[15]

これらの記述からわかることは、有部は自己の教義体系を経・律・論の三蔵に契う「賢聖法」とみなし、これに対して世間の現喩（dṛṣṭānta）をもって反対主張をする人々に対し、この「世間の現喩」は三蔵とは全く異なったもので

あり、これらの主張は「世俗法」にすぎないと非難しているのである。ここで dṛṣṭānta が劣ったものとみなされていることは、先述のプシュルスキ教授の推論の正しさを証明している。

しかしここでさらに注意しなければならないのは、有部が dṛṣṭānta を用いるといって非難している人々が譬喩者だけでなく、大衆部や仏教外の異教の人々であることである。このように有部は dṛṣṭānta を用いて反対主張をなす人々を一般に非難したことが知られるのであるが、それではなぜ譬喩者だけが Dārṣṭāntika と呼ばれたのであろうか。その理由は恐らく、一つには上述の通り他部派に比べて譬喩 (dṛṣṭānta) を用いることが圧倒的に多かったからであり、また一つには、他の部派にはすでにもう固有の名称（大衆部・化地部などという）が確立していたからであろう。この点から我々は、譬喩者の発生が他部派の名称がすでに確立したかなり後代（恐らく『大毘婆沙論』成立のやや以前）であり、しかも譬喩者の主張が有部の教義に密接に関わっている点からみて、この名称が有部内の異端者に付せられたものであろうと推定し得ると考えるのである。

四 『俱舎論』における譬喩者と経量部

以上で『大毘婆沙論』の譬喩者が軽蔑的なニュアンスをもって、有部によって称されたことがほぼ推定されたのであるが、『俱舎論』ではどのように用いられているのだろうか。

『俱舎論』や『順正理論』における譬喩者の主張は、『大毘婆沙論』の譬喩者のそれよりも詳細でより発展している。また『順正理論』の記述は、譬喩者と経量部とを同一視している。いまはその主張の内容はいちおう度外視して、『俱舎論』における譬喩者と経量部という名称のもつニュアンスの差異を考えてみよう。

『俱舎論』には経量部 (Sautrāntika) の名は二一回現れる。しかしそのうち同一問題について重複があるから実際に

経量部の主張は一七回に確定できる。以下それらを、『順正理論』のこれに関する記述とともにあげてみよう(取意)。詳細な『倶舎論』本文の分析は省略する。

① 眼根が色境を見るのか、眼識が色境を見るのかの長い議論の後、経量部の「眼根と色境によって眼識が生ずるのだから、いずれが見るのかの議論は意味をなさない」という意見をあげる。最後に「カシュミーラの毘婆沙師（Vaibhāṣika）は、眼根が見ることに確定している」と結ぶ。[16]『順正理論』はこの経量部の主張を「譬喩部師」のものと記し、世親自身のものとは明記していない。[17] ただし、『倶舎論』のこの部分の頌には kila（伝説）の語がある。

② 「異生性（pṛthagjanatva）という法は存在するかしないか」という議論の終わりに「これは存在しない」という経量部の主張が出て、この項が結ばれる。[18] ここで世親は「経量部の意見の如きが善説である」という語をはさんでいるから、ここでは世親がこの経量部説に賛成していることがわかる。『順正理論』のこれに相当する箇所には何の言及もない。

③ 「生・住・異・滅の有為の四相は存在しない」という経量部の主張を挙げ、これについて有部との長い論争があり、終わりに経量部の結論で終わっている。そして続いて最後に「しかしながら、生等の四相は実有であることが成立する」という毘婆沙師（有部）の語で結ばれる。[19]『順正理論』はこれについて「経主(『倶舎論』の作者のこと)は他に縁るが故に……」として、世親が経量部の所説を引用したことを述べるが、その後の長い論争ではこれを「経主」の名のもとに対論している。[20]

④ 経量部の「無為法は存在しない」という主張が述べられ、これについて長い論争があり、最後には毘婆沙師の説明で結ばれている。[21]『順正理論』は「我れ今、正しく経主の謗因を破し、兼ねて余師を破して、択滅を成立し、これに因りて亦、余の二無為を弁ぜん」とし、その直後に「経主は、経部の説を引き……」と世親が経量部を引用したことを述べている。[22] なおこの毘婆沙師の同じ主張が、『倶舎論』の他の箇所にも「毘婆沙師」の名のもとにあげられ、

世親は kila(伝説)の語を挿んでいる。[23]

⑤ 等無間縁に関して、もし未来世の法は雑乱住しているので未来法は等無間縁にはならないというならば、仏陀はなぜ未来世の出来事も予知できるのか、という問いに対して、二種の答えを示しおのおのの不備を非難した後、最後に経量部の「世尊は、ただ意欲するだけで、一切を知るのである」という説を出し、本項を結ぶ。[24]『順正理論』には、この経量部の説を非難しないばかりか、その名をあげずにその説の一部を自己の主張のために引用までしている。[25]

⑥ 無色界に生まれた衆生は、肉体 (rūpa) がないので、その心・心所は何に依って持続されるのか、という問題について、阿毘達磨論師 (Ābhidharmika 有部) の説が出され、これを種々に論難し、最後に経量部の「肉体に依らずして、心・心所は持続される」という主張で、この項が結ばれている。[26]『順正理論』はこれについて、「経主は、定んで阿毘達磨に於いて、承稟する所なくして謬って此の言を述ぶるなり」とし、また「彼(経主)は自ら宗を立てて言う」と述べて直後に経量部のこの主張をあげている。[27]

⑦ 七識住 (vijñānasthiti) の第三識住に関する経量部の説が、第三識住の最後に述べられ、[28]この項が終わっている。『順正理論』は、「経主は、経を引きて想異の義を釈す」として、この経量部の主張を、世親の自説として扱っている。[29]

⑧ 十二縁起について、有部の主張する分位縁起(十二支のすべては五蘊そのものであり、ただ各五蘊のうちで最も強く現れる状態を、各支の名称とするという説)に反対する経量部の主張が示され、これについて長い論争があり、この項の最後は経量部のもので結ばれている。[30]『順正理論』はこれについて、「経主は此に於いて、仮に是の言を作す。『経部の諸師は、是くの如きの白を作す……』」として、この経部の説を世親が「仮」に述べたという。[31] この「仮に」の意は不明だが、『倶舎論』の相当頌には kila (伝説) の語が含まれている。

⑨ 四食 (ahara) について、経典にみえる「意思食」(manahsamcetanāhara) が人間を安住せしめる例を出し、これに関して最後に経量部の見解が述べられている。[32] ただし玄奘訳は、この箇所の Sautrāntika (経量部) のみ、訳してい

ない。[33] これがなぜなのかは不明である。『順正理論』もこの経量部の見解については、その主張者の名をあげず、むしろその一部を自己の主張の中にとり入れている。[34]

⑩ 経量部の「形色(saṃsthānarūpa)は実有の法ではなく、したがって身表業は形色を本質としていない」という主張が示され、有部との長い論争の最後に経量部の発言でこの項が終わる。[35]『順正理論』はこれについて、「然るに経主は言わく『形は実有に非ず……』」として、この経量部の主張を世親と同一視している。[36]

⑪「身業の本質は思(cetanā)である」という経量部の主張が示され、これについての有部との論争がつづき、経量部の意見で終わり、最後に毘婆沙師の「身業の本質は形色である」の語で結ばれる。[37]『順正理論』は、「汝等経部宗は何を立てて身表と為すや。此の中経主は彼の宗を弁じて言わく『身表は即ち形なり。然も仮にして実にあらず』と」として、この経量部と世親を同一視している。[38]

⑫ 経量部の「無表(avijñapti)は実有ではない」という主張が述べられ、極めて長い論争の後、経量部の意見でしめくくられる。最後に毘婆沙師の「無表色は実有である」の語が置かれる。[39]『順正理論』は、この主張を経量部のものとして紹介するが、途中の論争については経主の名のもとに非難している。[40]

⑬ 不律儀(asaṃvara)の無表の続く期限についての論議の後、経量部の「律儀・不律儀の無表はいずれも、実有ではなく、その本質は人々の意欲(abhisaṃdhi)にすぎない」という主張でこの項が結ばれる。[41]『順正理論』はこれに関して何の言及もしていない。しかし『倶舎論』の相当頌には kila の語が含まれている。

⑭ 律儀・不律儀の無表を得するとき、すべての条件(例えば律儀の場合、学処 prātimokṣa のすべてを受けること)を具えなければ、無表は生じないのかという議論に関して、最後に経量部の「全条件を具える必要はない」という意見が出され、これでこの項目を終わる。[42]『順正理論』では、これについて、経量部を名ざして非難し、世親のことには言及しない。[43]

⑮ 経量部の「煩悩（kleśa）が眠っている（prasupta）ときを随眠（anuśaya）と名づけ、覚めている（prabuddha）ときを纏（paryavasthāna）と名づける」という主張をかかげ、これに関する有部との論争を行い、最後は経量部の意見でしめくくられる。[44]『俱舎論』本文には「経量部の主張の如きが善説である」と述べられている。『順正理論』はこれについて、経主の主張とみなしている。[45]

⑯ 有部の「業果があるから、過去・未来は存在する」という論証に反対して経量部の「相続の特殊な変化」（saṃtatipariṇāmaviśeṣa）による主張があげられ、これについて有部との論争があり、経量部の主張で結ばれる。最後に毘婆沙師の「過去・未来は存在する」の語が示される。[46]なおこの間に「この故に、説一切有部の教義は善説でない」という文が入っている。『順正理論』は経主が経量部の主張を述べているという事実を示すにとどまる。[47]

⑰ 経量部の「阿羅漢果より退すること（parihāṇi）はない」という主張をかかげ、これに関して有部との長い論争があり、経量部の主張で結ばれる。最後に毘婆沙師の「阿羅漢果より退することがある」という語で終わる。[48]なお経量部の主張について、「これは道理に合っている（nyāya）」という文が記され、ヤショーミトラは、これをĀcārya（世親）の語とみる。[49]『順正理論』では、「然るに経主の意は是くの如きの言を作す」として、この経量部の主張を世親のものとみている。[50]

以上『俱舎論』において経量部（Sautrāntika）の主張が現れる箇所を、簡単に検討してきたが、これら一七主張のうち②⑮⑯⑰の四つだけは、文中に世親が「経量部の意見の如きが善説である」「説一切有部の教義は善説でない」「こ〔の経量部の説〕は道理に合っている」と記し、自ら経量部に賛成であることを表明している。この他の主張に関しては、③⑥⑦⑩⑪⑫の六つが、『順正理論』の記述において経量部と経主（世親）を同列に非難していることから、世親は経量部に賛意をもっていたことがうかがえる。また⑤⑨は『順正理論』にも非難の語がなく、作者衆賢はむしろこれらの一部を自説にとり入れている。つまりこの経量部は、有部の立場からみても妥当なものと考えていたよう

である。それゆえ世親もこの経量部説には賛成であったと考えてよかろう。

問題となるのは残りの五主張である。このうち①については『順正理論』の言及はない。ただし『倶舎論』の相当頌中には kila (伝説) の語が記されている。④に関して『順正理論』は経主（世親）と経量部を同一視してはいないが、三無為が実有法でないとする点でこの二者が同傾向であることは述べている。また『倶舎論』相当頌中に kila の語を挿んでいる。⑧については『順正理論』は、世親が経量部の意見を引用した事実、及びその経量部の意見そのものに対し、非難の語をあびせるが、世親が経量部に賛成の立場であることを明確には表明していない。ただし『倶舎論』相当頌中には kila の語が置かれている。⑬については『順正理論』には何の言及もない。しかしこの経量部の主張は、「無表色は実有ではなく、その本質は意欲 (abhisaṃdhi) にすぎない」というものであるから、⑫の「無表色は実有ではない」という主張と⑪の「無表色（＝身語業）の本質は思 (cetanā＝決意) である」という主張と同じ立場にある。⑪と⑫はすでに『順正理論』の記述から、世親と経量部は同一意見とみなされていることは右に述べた。なお⑬の『倶舎論』相当頌の中には kila の語が置かれている。⑭について『順正理論』は経量部の名のもとに激しく非難しているが、世親については言及が全くない。しかしこの箇所は経量部の「条件がすべて具わっていてもいなくても、誓い (abhyupagama) に従って律儀・不律儀がある」という主張であるから、「無表色の本質は意欲 (abhisaṃdhi) にすぎない」という⑬の主張に直接続く内容である。よってこの経量部の主張にも世親は賛意を抱いていたということができよう。

このように『倶舎論』中に現れた経量部説一七のうち、四（②⑮⑯⑰）は作者世親が本文中で賛意を表し、八（③⑥⑦⑩⑪⑫と⑤⑨）は『順正理論』の記述から世親が賛成であったことがうかがわれる。また残りの五は『順正理論』の記述が、世親の賛意を明確には示さないものであるが、このうちの二（④⑧）は世親と経量部が同傾向の意見であったことを『順正理論』は暗示しているし、また二（⑬⑭）は内容から世親の賛意に結びつく。ただ一（①）についてだけは世

親の意向がはっきりしない。しかしその相当する頌中に kila (伝説)の語が置かれているから、世親が有部の「さえぎられた (antarita) 色 (rūpa) は見ることができないから、眼根が見るのである」という主張に反対していたことだけはわかるのである。(51)

ところで『順正理論』がこれら経量部の主張を世親の真意と受け取った理由は、一つにはその内容によるのであろうが (このいくつかは第二章で述べるであろう)、一つには『倶舎論』の構成上のスタイルにもよるのであろう。なぜなら『倶舎論』のこれらの箇所を調べると、そこにはいくつかの特徴的な構成上の配慮がみられるように思う。それを分類すると以下の通りである。

(1) 経量部を含めずに論争があり (これは有部と作者世親の間での論争とみられうる)、最後にこの論争をしめくくる形で経量部の主張が示され、この項が終わる。(②⑤⑥⑦⑨⑬⑭)

(2) 右の(1)に続けて、有部の「しかし毘婆沙師の意見としてはかくかくである」という、理由が付されない結論だけが示されこの項が終わる。(①)

(3) 経量部と有部との論争があり、最後に経量部の主張でこの論争がしめくくられ、この項が終わる。(⑧⑩⑮)

(4) 右の(3)に続けて、有部の「しかし毘婆沙師の意見としてはかくかくである」という、理由が付されない結論だけが示されこの項が終わる。(③⑪⑫⑯⑰)

(5) 経量部と有部との論争があり、最後に毘婆沙師の意見で論争が終わり、この項が結ばれる。(④)

すなわち(5)の一主張を除いて、いずれも論争が経量部の主張で結ばれ、そのうちのいくつかにはその直後に理由の付されない有部の結論だけが示されるのである。このような構成からは、いかなる読者も、世親の経量部への賛意をくみとることができるであろう。以上の考察から、『倶舎論』における経量部説に関しては、ほぼ世親は賛意をもって引用したことがわかり、したがって世親にとって経量部 (Sautrāntika) の名称は、快いものと感じられていたであ

ろうことが推測されるのである。

これに対して世親は「譬喩者」(Dārṣṭāntika) という名称を、いかなるニュアンスで用いているのであろうか。『倶舎論』中に譬喩者の主張は三回しか現れていない。これらはいずれも「業品」の中に示される。

① この箇所は、人間の善悪業の果報があらわれる時期についての議論である。[52] 有部によれば、この生 (janman) で果報を受ける順現法受 (dṛṣṭadharmavedaniya)、次の生で果報を受ける順次生受 (upapadyavedaniya)、それ以後の生で果報を受ける順後次受 (aparaparyāyavedaniya) の三の定業 (niyatakarman) と、どの生で果報を受けるか定まっていない不定受業 (aniyatavedaniyakarman) の四種の区別があるという。『倶舎論』ではこの後に、譬喩者の八種の区別があるという説が示される。しかし世親は本文中に「順現法受などの三定業と第四の不定業(の合計四種の区別)が正しいと認められる[53]」といっているので、世親は譬喩者のこの意見には反対していたことがわかるのである。『順正理論』はこの主張を譬喩者と名ざして激しく非難しているが、経主については全く言及していない。[54] ヤショーミトラはこの譬喩者を「経量部の人々である」と記している。[55]

② この箇所は経典に述べられる身・語・意の三つの悪業 (duścarita) の内容についての議論である。[56] 有部に従えば、このうちの意悪業(manoduścarita)とは、思(cetanā)を本質とする意業と、その他に貪 (abhidhyā)・瞋(vyāpāda)・邪見 (mithyādṛṣṭi) の三であるという。彼らによればこれら貪・瞋・邪見の三法は業を本質としているものではなく (akarmasvabhāva)、思という法とは異なっている (cetanārthāntarabhūta) から、意業に含まれないのである。

これに対して『倶舎論』は次に譬喩者の「貪・瞋・邪見はまさに意業 (manaskarman) に他ならない」という主張を示している。そして次に有部の「しかしながらもしこのようであるならば、業と煩悩 (kleśa) の二つは一つのものになってしまうではないか」という非難の語を出し、これに対して「もし何らかの煩悩がまた業であるならば、いかなる(不都合がある)のか」と反対者に問わせ、最後に毘婆沙師(有部)の「業と煩悩は別のものである」という主張と

その説明をもって、この項を結んでいる。ヤショーミトラはこの譬喩者を「経量部の異師たち」と釈している。[57]

『順正理論』はこれに関して特に反対者の「もし何らかの煩悩がまた業であるならば、いかなる(不都合がある)のか」という反対者の問を、世親の言とみなして、「然るに経主は『煩悩即ち是れ意業なる有りと許さば、斯れに何の過かある』と言う」と述べている。[58] この『順正理論』の記述の仕方からでは、世親は譬喩者の説に賛成しているようにみられるかもしれないが、実はそうではないのである。その理由を次に示そう。

譬喩者の「貪・瞋・邪見の煩悩は、意業に他ならない」という主張は、後に第二章で述べるように、『順正理論』にみえる上座(Sthavira)の意見なのである。すなわち『順正理論』の巻二にいう。

彼の上座は説く「行蘊は唯思のみなり。余の作意等は是れ思の差別なり」。[59]

上座は行蘊はただ思(cetanā)だけであるという。有部によれば行蘊とは受・想の二心所を除くすべての心所(caitasika)法および、得(prāpti)などのすべての心不相応行(cittaviprayuktasaṃskāra)法を含むのに対し、上座は行蘊は思だけであり、他の心所法などは思の差別(viśeṣa)に過ぎないというのである。この議論は、心・心所の相応説の当否に関して、有部と上座の間の激しい論争の中心テーマなのであるが、詳しくは第二章第四節に示すであろう。

いずれにしても上座の右の主張は、諸心所が思と同じものであるというのだから、貪・瞋・邪見の心所も思と変わるものではない。ところで意業の本質は思とみなされているから、「貪・瞋・邪見は意業に他ならない」という『倶舎論』に引用された譬喩者の主張と、上座の主張は同列にある。しかも『順正理論』巻二は、この上座の主張に関して、上座の次のような意見をも引用している。すなわち

(上座)「薄伽梵は契経の中に於いて、六思身を説いて、行蘊と為すを以ての故に。貪・瞋等を説いて、意業と名づくるが故に。(後略)」[60]

（上座）「貪・瞋等を意業と為すと説くが故に、作意等は思を体と知る。（後略）」[61]

これより上座と譬喩者の説は全く同一のものであることがわかるであろう。

すでにみてきたように、『順正理論』の上座は、経量部の祖師シュリーラータ（Śrīlāta）である可能性が大きい。また『順正理論』の作者衆賢は、彼を世親の師ともみなしている。[62] それゆえ衆賢は、世親もこの説に賛意を表したかの如く非難しているのであろう。

さて本項ではこの上座の主張に世親が賛成であったか反対であったかが問題である。これを考えてみよう。上述したように上座の「貪・瞋・邪見は意業（すなわち思 cetanā）に他ならない」という主張は、「もろもろの心所は思のあらわれにすぎない」という主張に密接に結びつく。そしてそれは第二章に詳しく示すように上座の「根・境が第一刹那に生じ、第二刹那には識が生じ、第三刹那に受が、第四刹那に想が、そして第五刹那に思が生じ、第六刹那からはその思がさまざまな心所（心作用）に変化していく」という心・心所次第生起説――つまり有部の心・心所相応説への反対――の重要な根拠になっているのである。後に詳細に論じるように、『倶舎論』において世親は、この上座の主張を「他の人々」（apare）の名のもとに記し（諸註釈書ではこれをシュリーラータとしている）、この主張と有部とを対論させ、最後に「このゆえに、必ず、一切の識には触（sparśa）が生じ、触とともに受などが生ずると認めらるべきである」[63] と述べてこの上座の主張に反対し、有部の心・心所同時倶起説を支持している。[64] また『順正理論』においても、心・心所次第生起説は常に上座の名のもとに紹介され、これに関して経主（世親）への非難の語は全くみられない。このことから、世親はこの上座説には賛成でなく、それゆえ『倶舎論』中でこれを経量部説とせずに、譬喩者説としたのであろう。

③　この箇所は善・悪の十業道（karmapatha）をなぜ道（patha）と名づけるかの説明に関している。この最後に譬喩者の「貪・瞋・邪見は意業に他ならない」という②と全く同じ主張が再び挙げられている。この部分を翻訳してみよう。

《さて貪(abhidhyā)〔瞋(vyāpāda)・邪見(mithyādṛṣṭi)〕などを意業であると認める譬喩者(Dārṣṭāntika)たちにとっては、これら〔貪・瞋・邪見〕は何ゆえに業道であるのか。彼らは実に〔このように〕問われねばならない。とはいえしかしながら、〔次のように〕言うことができる。すなわちこれら〔貪・瞋・邪見〕は、業であり、また善趣・悪趣(gati)への道であるから、業道〔といわれる〕のである。あるいはまた〔これら貪・瞋・邪見の一つ一つが〕たがいに〔そのいちいちの方に〕近づく(āvāhana)がゆえに、〔業道といわれるのである〕[65]。》

ヤショーミトラの註釈は「自らの意見によって、この意見を認めている」[66]として、この論調を、世親が譬喩者に同調する傾向にあるとみている。しかし譬喩者の主張は②と全く同じものであるから、世親はこの主張には賛成していないのである。しかしヤショーミトラの述べる通り、この箇所だけみると世親は譬喩者の主張を救釈しているようにみえることは確かであり、ここにも②において『順正理論』が非難したように、世親の師シュリーラータへの配慮がみられるかもしれない。なお『順正理論』はこの箇所については何の言及もしていない。

以上のように『倶舎論』に述べられた譬喩者の主張は、いずれも作者世親が賛成しない内容であることがわかった。もっともこれら譬喩者の三主張はいずれも「業品」中に現れ、しかもその各主張との間隔が大変少ない。それゆえ世親はこの箇所を一気に書いたのかもしれず、譬喩者と経量部のもつ語感に注意をはらわなかったのだという考えも出てこよう。しかし内容からみて、経量部と譬喩者に対する世親の態度は明らかに対照的である。ところで世親は自らは賛成していない譬喩者の主張を、なぜ自著の中に織り込んだのだろうか。これに対しては想像しかできないが、あるいは自分の師であるシュリーラータの意見であるから、これを紹介する感情にかられたためか、または当時これらの主張が仏教界で無視できないほど優勢であったためかであろう。

さて最後に、後世においては「譬喩者」の語はいかなるニュアンスをもって用いられていたかを、ヤショーミトラの註釈書からうかがってみると、『倶舎論』「破我品」の冒頭における世親の意見

tadyathāṅkurasya（例えば芽についての如し[67]）

に対してヤショーミトラは

tadyathāṃkurasyeti dṛṣṭāṃtopanyāsaḥ evaṃ dṛṣṭāntam upanyasya dārṣṭāṃtikam upadarśayann āha.

（「例えば芽についての如し」とは、譬喩の説示である。このように譬喩を述べた後に、譬喩者であることを示しつつある人は言う[68]）

と述べている。この dārṣṭāntika は、dṛṣṭānta の単なる形容詞には受けとれないであろう。少なくとも「譬喩を用いて自説を主張するもの」の意であり、いわゆる「譬喩者」に関係するように考えられる。ヤショーミトラはその註釈書において、世親を軽蔑することはないと考えられるから、この場合の Dārṣṭāntika には侮りのニュアンスはないであろう。このことはヤショーミトラの時代、すでに Dārṣṭāntika（譬喩者）の語には軽蔑のニュアンスは存在しなかった事実を示している。冒頭に掲げた窺基の、クマーララータを譬喩者と呼ぶ理由に軽蔑の意味がないのも、このことと軌を一にしていると考えてよかろう。

以上の考察から、次のことがいえよう。

(1)　『大毘婆沙論』の譬喩者（Dārṣṭāntika）は、有部から世間の現喩によって有部の体系を破壊するものと非難され、軽蔑的ニュアンスをもって呼ばれた名称である。

(2)　この傾向は『倶舎論』『順正理論』においても同様であり、これに対して経量部（Sautrāntika）は、好意をもって呼ばれた名称である。

(3)　しかし後世になると譬喩者の軽蔑的ニュアンスは忘れられ、経量部と同じように用いられた。

五　経量部の形態――さまよえる経量部

次節で述べるように、「経を量とする」ことを主張し、積極的に有部の教義に反論する経量部（Sautrāntika）の存在は、『倶舎論』までしか遡れない。それ以前の資料には全く見出せないのである。『異部宗輪論』などにみられるSūtravāda は、玄奘は「経量部」と訳してはいるが、Sautrāntika とは別のものであろう。この点で、一般に部派分裂史にみえる大衆部・上座部・説一切有部・化地部・法蔵部などのアビダルマ仏教の諸部派に比べ、その発生・成立が極めて遅いと考えられる。

さらに第二章で触れるように、経量部はしばしば有部と同一の経典を用いて議論を進めている。また経量部に固有の律蔵があったという記録はない。とすれば、有部と共通の戒律を守っていたと考える他はない。わずかに論蔵に関して、シュリーラータに「経量部の毘婆沙」が存在していたと伝えられるだけである。そうなると、経量部（Sautrāntika）とは、いわゆる部派ではなくて、有部の内部の異端者としての、学派のような存在だったのであろうか。

桜部建博士は、経量部が自らの三蔵を伝持し、別箇独立の教団を形造っていたかどうかは極めて疑問である、とされる。さらにまた後期のインド仏教思想史上、しばしばアビダルマ仏教の代表として有部・毘婆沙師とともに名を連ね、大乗仏教の中観派、瑜伽行派とともに仏教を形成する四主流の一つと考えられているが、ここにおいては、経量部はすでに「部派」というより「教学説」として扱われていると、記しておられる。(69)

これはまたラモット教授も同様である。彼は「Sautrāntika は、他と同じような均一な部派の一つというよりは、むしろ哲学運動を代表している」ものとみ、「今日まで Sautrāntika の教団の痕跡は、いかなる碑文によっても確かめられていない」と述べておられる。(70)

経量部(Sautrāntika)の形態や実体とは、一体何なのだろうか。このことを考えてみたい。『異部宗輪論』の経量部(実はSūtrāntavāda)を除くと、現存資料で経量部(Sautrāntika)の名が現れるのは『倶舎論』がはじめてであり、また「経を量とし、論を量としない」という表現も『倶舎論』までしか遡れない。

ところでこの「経を量とし、論を量としない」という表現は、『倶舎論』の中では、有部の心・心所相応説を否定し、心・心所次第生起説を唱えた一論師の主張として記されており(第二章第四節参照)、註釈書はこれをシュリーラータのものであるとしている。この『倶舎論』の記述だけが、筆者がシュリーラータを経量部(Sautrāntika)の祖師と考える理由なのであり、その根拠は薄弱といわねばならない。さらにこの「経を量とし、論を量としない」という表現も、当然のことながら『倶舎論』の作者世親の記したものである。また「経を量とし、論を量としない」ことと、「経量部」(Sautrāntika)を結びつけるものは、後世のヤショーミトラの註釈書の「経を量とし、論を量としない人々が、経量部である」(ye sūtra-prāmāṇikā na śāstra-prāmāṇikāḥ te Sautrāntikāḥ)という記述にすぎない。つまり『倶舎論』自体においては「経を量とし、論を量としない」ことと「経量部」とは、直接にはまだ必ずしも結びつかないのである。そう考えれば、経量部(Sautrāntika)の語は、世親がはじめて『倶舎論』中で用いたものと推定することもできよう。しかし筆者はそうは考えない。

『倶舎論』において世親が経量部の説を用いるのは、しばしば極めて重要な問題についてであり、世親は常にこれら経量部説によって『倶舎論』の立場を決定している。つまり世親は経量部(Sautrāntika)の語を権威あるものと考えて、この語を用いていた印象を我々は強く受ける。したがって当時すでに経量部という語は一般に知られていたと考えてよいだろう。世親が『倶舎論』ではじめて経量部の語を創り上げて用いたのなら、経量部説は当時の読者に対してそれほど説得力のあるものにはならなかったであろう。しかも『順正理論』には、「上座」(シュリーラータ)は「経主」(世親)の師であったという記述がみられる(第一章第四節参照)。そしてシュリーラータと世親の年齢差は、我々の

研究によれば二〇年にすぎない。もし註釈書のいうように「経を量とし、論を量としない」と主張したのがシュリーラータであるのなら、シュリーラータこそ経量部の語を用いた最初の人物であると考えた方が、自然であろう。またヤショーミトラの「経を量とし、論を量としない人々が、経量部である」という記述は、後代のものではあるけれども、不自然なものとは思われない。Ābhidhārmika（阿毘達磨論師）の存在を念頭に置けば、Sautrāntika と sūtra-prāmāṇikā na śāstra-prāmāṇikāḥ とは無理なく重なり合うのである。しかも同じ『倶舎論』の中に、Sautrāntika の語も sūtra-pramāṇakā vayaṃ na śāstra-pramāṇakāḥ の表現も見出されるのである。以上のことから筆者はひとまず、「経を量とし、論を量としない」と主張して「経量部」の名称を用いたのは、現存資料による限り、シュリーラータであったと考えたい。

さて『倶舎論』に示される一七の経量部説を検討すると、そのうちいくつかは『順正理論』の上座（つまりシュリーラータ）の説と一致するが、一致しないものも含まれている。例えば「随眠品」において有部の「業果があるから、過去・未来は存在する」という三世実有説の証明に対して、『倶舎論』は

《経量部の人々(Sautrāntikās)は、過去の業から果が生ずることを認めない。それではどうなのか。それ(過去の業)を先とした特殊な相続（saṃtānaviśeṣa）から業果が生ずることを、「破我品」(ātmavādapratiṣedha) において、我我は説くであろう（saṃpravedayiṣyāmaḥ)。》

として、経量部と自らを同一視し、そして後の「破我品」において自らの「相続の特殊な変化」（saṃtatipariṇāmaviśeṣa）説を示しているのである。しかし後にみるように、シュリーラータは、過去の業と業果を結びつけるものとして「随界」説を唱え、「相続の特殊な変化」説は主張していない（第二章第五節）。

さらに右にみてきたように、世親は『倶舎論』において、師のシュリーラータの説を二回にわたり「譬喩者」(Dārṣṭāntika) の名を冠して、軽蔑の意をもって反対している（第一章第五節）。また『倶舎論』において世親は、「経

量部」とか「譬喩者」の名を用いずただ単に「他の人々はいう」(ity apare) などとして、シュリーラータの意見を引用することがあるが、そのうちのほとんどに対して、世親自身は反対の意を表している（第二章第一、三、四、一〇、一一、一二節）。特にシュリーラータの根本的な主張、すなわち「根・境が第一刹那に生じ、識が第二刹那に生じ、第三刹那以後につぎつぎに受、想、思などが生ずる」という心・心所次第生起説に、世親が賛成していないことは注目されねばならない（第二章第四節参照）。

以上のように世親は『倶舎論』において、シュリーラータの主張と異なるものをも経量部説とし、しかもそれが自分の説に他ならないことを示している箇所があり、またシュリーラータを譬喩者と記して軽蔑的に名指しており、しかも他の箇所ではシュリーラータの根本主張にも賛意を表していないのである。もしシュリーラータが自らの師であり、また経量部の祖師であるならば、これはどのように解釈されるべきなのであろうか。

もし経量部の成立がかなり古いものであれば、世親はその伝統に基いてシュリーラータの説を取捨選択して、経量部説を発展せしめたと考えることもできよう。しかし我々はひとまず、シュリーラータを経量部の祖師と定めたのである。しかもシュリーラータと世親の間には二〇年の差しかない。これをどう解釈したらよいのだろうか。

まず考えられることは、シュリーラータは、自己の立場を経量部（Sautrāntika）と名づけたはじめての人物であり、これは決していわゆる部派ではなくて、強いていえば学派のごときものであって、数人の同調者がおり、彼の学説は当時一般によく知られたものであったろうが、それは強い拘束力のあるものではなかったであろう。むしろSautrāntikaという語は彼にとっては、「有部の三世実有説に反対する者」「道理に合っているもの」「勝れた主張をなすもの」「かっこうのいいもの」という譬喩的意味があり、これに対して、有部 Sarvāstivādin・毘婆沙師 Vaibhāṣika には、「古くさいもの」「道理に合わないもの」「かっこうのわるいもの」という譬喩的意味があると考えられていたのではなかろうか。だからこそ彼の弟子の世親もまた、これに従って自己の個人的な意見にも自由に経量部の名称を付すこ

とができたのではなかろうか。世親が同時代に生き、しかも自ら教えを受けた経量部の祖師シュリーラータをしばしば批判し、師と異なる自説にまで経量部の名称を付した事実に対しては、このように解釈せざるを得ないのである。

ところでシュリーラータと世親の主張の違いの主なものは、次の二点だと思われる。すなわち一つはシュリーラータが心・心所次第生起説を唱えたのに対して、世親はこれを認めなかった点、二つはシュリーラータが過去の業と現在の果報をつなぐものを「随界」と考えたのに対して、世親はこれを「種子」「相続の特殊な変化」で説明した点である。そしてこの二人に共通な立場は、有部の「三世実有」説に反対し、「現在有体・過未無体」説を唱えたことであった。

また世親は『倶舎論』において経量部の主張を「これは道理に合っている」(eṣa eva ca nyāyaḥ) と述べている。それゆえ当時経量部 (Sautrāntika) の語には、「有部の三世実有説に反対するもの」すなわち「道理 (nyāya) に合っているもの」という譬喩的意味がこめられていたと考えたい。ところで『順正理論』の原名は現在までのところ、『至元録』と『婆藪槃豆法師伝』の記述から、Nyāyānusāra に比定されている (第一章第一節)。『順正理論』の内容は、明らかに「上座」(シュリーラータ) と「経主」(世親) への批判に集中している。『順正理論』の作者衆賢は、右に述べたシュリーラータと世親の意図する Sautrāntika の譬喩的意味を敏感に感じとって、逆に我々こそが「道理に合っているもの」であると反駁して、自らの書を Nyāya-anusāra (「正理に順ずる」) と名づけたのではなかろうか。もっとも玄奘系統の伝承によると、『順正理論』という題名は、衆賢が命終した後に、世親によって付けられたものという。しかし『順正理論』の内容からは、その題目は衆賢自身によってつけられたと考えた方が適当であると考える。

このように Sautrāntika の語に「有部の三世実有説に反対するもの」「道理に合っているもの」という譬喩的意味があると考えれば、世親も師シュリーラータと異なった意見であっても、「三世実有」説に反対の立場である限り、自らの意見に Sautrāntika の名称を冠することに躊躇を感じなかったことであろう。そしてこのように考えてくると、

『倶舎論』に示される経量部説はいずれも、その内容には師シュリーラータの主張と同じものがあったとしても、世親の意識のうちでは、「道理に合った」自己の意見であると考えられていたのであろうと推定される。従来は『倶舎論』に示される経量部説とは、古くからある経量部の伝統を世親が引用したものと考えられていたのだが、実は世親の個人的意見に他ならない、という仮説が、ここに提示され得ると考える。

しかし『倶舎論』中の経量部は常に iti Sautrāntikāḥ などと複数で示され、漢訳では「経部の諸師は曰く」などと記されている。このような記述からは、経量部という部派が実際に存在し、そこには多くの論師が所属していたという印象が読者に与えられるに違いない。これも世親の劃した意図の一つであったろう。実際は世親自身の個人的な主張なのであるが、それを複数形にしたのは、読者への説得力を増すためではなかったろうか。ちょうど現代の学術論文で一人の学者が著したものでも、「我々」という語を用いるのに似ていよう。

このように世親が自己の主張を経量部説としたのは、もちろん経量部の祖師シュリーラータの名声によって権威づけをするためであったろうが、世親のもう一つの意図は、これによって自身の姿を隠すためであったと考えられる。すでに第一章第一節で述べたように、『倶舎論』において世親は、頌(kārikā)では一人称単数を用い、長行釈(bhāṣya)では一人称複数を用いている。さらに長行釈には Ācārya の語が用いられている。これは頌は世親が自ら造ったものであるが、長行釈はその弟子たちが祖述したという形にして、自らの姿をできるだけ表に顕さないための配慮であることを感じさせる。Sautrāntika の用語も、これと軌を一にすると考えてよかろう。

以上のようにシュリーラータと世親の間では、Sautrāntika の内容が変化し、さまよっている。世親の後、アビダルマ文献の中で Sautrāntika を名乗った特定の人物を筆者は知らないが、何人かの論師は存在しただろう。そして彼らもまたシュリーラータや世親の影響を受けこれを発展させ、「現在有体・過未無体」説の立場から、自らを Sautrāntika と称したのかもしれない。しかし後代の大乗仏教や外教の人々にはこの事実が忘れられ、これを一つの

確立した部派・学派と考えてしまったのであろう。

なお『成実論』は、第二章にみるようにシュリーラータの主張と極めて類似するものを含んでいる。古来この論書は経量部のものといわれることが多い。しかし『成実論』の中には「経量部」の名称も、「経を量とし、論を量としない」という表現も全く出てこない。これは『成実論』がシュリーラータより以前、つまりまだ経量部(Sautrāntika)の名称が存在していない時代に造られたものであるからであろう。

最後にシュリーラータや世親など経量部師 (Sautrāntika) の教団的生活を想像してみよう。シュリーラータや世親はいかなる部派に属していたのであろうか。第二章で触れるように、彼らは有部と同一の経蔵を用いて論議をしている。恐らく律蔵も有部のものに従って、宗教生活を送っていたと考えて間違いあるまい。彼らははじめ有部で出家し、有部に属していたのであろう。伝説によると、クマーララータ、ハリヴァルマン、世親はいずれも有部に属していたという。

しかし「説一切有部」(Sarvāstivādin)というように自らの根本主張を部派名にする有部としては、「現在有体・過未無体」説を唱えて「三世実有」説に反対する経量部師の存在を許すことはできなかったであろう。シュリーラータや世親たちは、有部から破門されたり自ら離脱したりして、次第に有部から離れた存在になったことだろう。恐らく経量部を名乗る論師たちは、はじめ有部で出家しながら、後に有部から破門されたり、自ら離脱したごく少数のエリートたちではなかったろうか。しかし彼らは有部を離れた以上、部派仏教のワク内で若者を出家させ弟子を養成することも困難であったろう。むしろ戒律の厳しくない大乗仏教の瑜伽行派と結びついた可能性が大きいと想像されるのである。

以上をまとめると次のようになる。

(1) 経量部 (Sautrāntika) の名称は、シュリーラータによって自らの立場を示すのに用いられたのが、はじめらしい。

(2) 経量部という語にはシュリーラータや世親にとって、「有部の三世実有説に反対するもの」「道理に合っているもの」「かっこうのいいもの」という譬喩的意味があったらしい。

(3) 経量部は「現在有体・過未無体」説を主張する論師たちによって、各時代に自由に各自に付されたもので、結果からみると、一つの確立した学派が発展したようにみえるものにすぎない。

(4) 『倶舎論』に示される経量部説はすべて、作者世親の個人的意見であると考えられる。

(5) 経量部は決していわゆる部派ではなく、強いていえば一種の学派のごときものといえるが、拘束力のあるものではなかったらしい。

第六節　経量部の歴史

経量部の起源および発達は、実に謎に包まれ、研究者を困惑させてきた。現在この部派の教理さえもなお明確に捉えられていないのは、まさにこの部派の歴史が曖昧であるからである。我々は経量部の起源に一つの光をあて、この部派の歴史をいくらかでも解明したいと念願する。それにはまず従来の研究史を整理し検討することからはじめなければならない。

一　分派史料による年代論

種々の分派史は大体、経量部を説一切有部からの最後の部派としている。例えば北伝の『異部宗輪論』によると、

仏滅第三百年（仏滅二〇一～三〇〇年のこと）の初めに上座部から有部が分派し、仏滅第四百年（仏滅三〇一～四〇〇年のこと）の初めに、この有部から経量部が生じたという。北伝の『異部宗輪論』は仏滅をアショーカ王の約一〇〇年前とするから、仏滅はおよそ紀元前三八〇年となり、それに基いて計算すると、有部の分派は紀元前一八〇年よりやや後、経量部の分派は紀元前八〇年よりやや後ということになる。このようにして『異部宗輪論』に従う限り、有部の成立は紀元前二世紀の前半、経量部の出現は紀元前一世紀の前半ということになるであろう。有部の教義を『発智論』によって組織化したといわれる迦多衍尼子（Kātyāyaniputra）の年代が、『三論玄義』[1]や『大唐西域記』[2]に仏滅第三百年とあるのもこれに一致するので、現代の学者は迦多衍尼子をも紀元前二世紀に置くようである。[3]

南伝の *Dīpavaṃsa* や *Mahāvaṃsa* によれば、有部は上座部の分派である化地部から分かれ、有部―飲光部―説転部を経て経量部が生じたという。ここでは有部からの直接の分派とはされていないが、少なくとも有部系の最後の分派という点では北伝と一致している。そして分派の年代は、これらがともに仏滅第二百年（仏滅一〇一～二〇〇年のこと）までに分派が完了したと記されている。南伝のこれらの史書は仏滅をアショーカ王より約二〇〇年前とみるから、仏滅はおよそ紀元前四八〇年となり、アショーカ王の統治時代には、これらの部派はすべて成立していたことになる。つまり南伝によれば有部も経量部も紀元前三世紀の前半には存在していたというのである。[4]

しかしこれでは早すぎるというのが現代の学者の共通した意見である。たしかにアショーカ王の法勅文の中には、僧伽の分裂をいましめたものが存在するが、その内容は具体的な部派分裂を思わせるものでは決してない。また南北両伝の律蔵に伝えられる僧伽の相承は、アショーカ王まででいずれも四、五代であるから、仏滅からアショーカ王までを約二〇〇年とみ、この間に部派分裂が完了したとみる南伝資料には不自然さがある。[5]このようなわけで、現代の学者はほとんど、部派分裂の年代に関してはいちおう、『異部宗輪論』に基いて有部の出現を紀元前二世紀前半、経量部の出現を紀元前一世紀前半とみるようである。[6]

しかしこれをさらに遅くに見んとする学者もいる。静谷正雄氏は『小乗仏教史の研究』の中で、迦多衍尼子の年代をいちおう紀元前一五〇〜五〇年としながらも、あるいは紀元前一〇〇〜一年ごろまで下げて考えるべき可能性を示している。(7) その理由は『大唐西域記』にカニシュカ王の年代を仏滅第四百年(すなわち迦多衍尼子より一〇〇年後)と記しているからである。(8) カニシュカ王の年代は諸学説があり、即位紀元七八年説、同一四三〜一五二年説、在位紀元一二八〜一五一年説、同一二九〜一五二年説などがあるが、このうちの即位紀元七八年説は今日ではほとんど顧みられない。(9) しかし静谷氏はこれを承知の上で、もし万一カニシュカ王の即位が紀元七八年なら迦多衍尼子の年代はそれより一〇〇年ほど以前になるはずだから紀元前一〇〇〜一年頃になるかもしれないとするのである。しかも迦多衍尼子のような有名な学僧の出生年代は、恐らく実際より古く記されているかもしれないからという。さらに静谷氏の研究によれば、有部の名の出る最古の碑文(マトゥラー獅子柱頭銘文)は紀元一世紀初めのものであるから、迦多衍尼子の年代をここまで下げても不自然ではないという。

迦多衍尼子の年代と有部の成立とは、恐らく密接な関係があると思われるので、右のように彼の年代を下げるとすれば、有部の成立は紀元前一世紀中ごろ、したがって経量部の成立は仮りにその一〇〇年後として紀元一世紀中ごろということになろう。これは先述の『異部宗輪論』に基く年代よりそれぞれ百数十年下げた見方である。静谷氏は必ずしもこれを支持しているわけではないが、無理をすればここまで年代を下げられる可能性を示されたのである。ただし碑文の関係から、有部の成立を西暦紀元より下げることはできない。

ところでこのような説では、『異部宗輪論』の年代が全く無視されていることが注意されねばならない。たしかに分派史資料が、事実より年代を古く記していることはあり得ることである。有部の年代を下げる説で、静谷氏より詳しい論述を行った学者を筆者は知らないが、しかしこれは現在多くの学者が心に抱いている傾向であると思われる。それが何ゆえであるかは、後に述べよう。

次に、経量部の歴史を最も混乱させてきたものは、慈恩大師窺基の『成唯識論述記』のクマーララータに関する記述である。この記述が全くの誤りであることを、すでに筆者は指摘したが、今もう一度簡単にこれに触れよう（第一章第二節参照）。

すなわち窺基によれば、仏滅百年中に鳩摩羅多（Kumāralata）が出現し、彼は譬喩師と呼ばれた。彼が経量部の思想上の祖師であるが、当時はまだ経量部という部派は存在せず、経量部の出現は仏滅四百年中のことである、というのである。

この窺基の記述により、「譬喩師（クマーララータ、仏滅百年中）→経量部（仏滅四百年中）」という公式が確定してしまった。この譬喩師（クマーララータ）と、『大毘婆沙論』にしばしば言及される譬喩師との関係を窺基はどう考えていたかというと、恐らく彼は、後者は前者から発展した後代のものとみていたにちがいない。窺基だとて、『大毘婆沙論』は仏滅百年中のものだとは考えていなかったろう。なぜなら同じく『大唐西域記』に、カニシュカ王が仏滅第四百年中に出て『大毘婆沙論』を造らせた記述があり、[10]窺基はこれを熟知していたはずだからである。仏滅四百年とは先述の通り、『異部宗輪論』の伝える経量部の分派の年代である。しかも『大毘婆沙論』の中には、経量部の主張が二回現れている。そうすれば、これは成立したばかりの経量部を指すと考えられよう。（後述するように現代の学者が、その言及の回数の少なさから、これを発展途上にある経量部であろうと考えるのは、まさにこの窺基の考えに源を発するものと思われる。）

以上のことから窺基は、仏滅百年中に譬喩師と呼ばれるクマーララータが出、仏滅四百年中の『大毘婆沙論』のころには彼の後継者たる譬喩者たちが大いに発展し、まさにその同じころに彼らの思想に影響された経量部が成立した、と考えていたことがわかるのである。

二　従来の諸学説

このような窺基の誤った記述によって「譬喩師（クマーララータ、仏滅百年中）→経量部（仏滅四百年中）」の公式が確定され、これは過去において諸学者に大きな影響を与えつづけてきた。

小山憲栄師の『異部宗輪論述記発軔』は過去の学匠たちの諸説を詳細に挙げ、経量部の歴史的発展を示しているが、これらはすべて上述の窺基の公式に基くものである。[11] すなわちまずはじめに譬喩師鳩摩羅多の色心互熏説（これは『倶舎論』中の先代軌範師 Pūrvācārya の説であるが、中国の諸註釈書はいずれも鳩摩羅多の主張であるとしている。なおインドの諸註釈書はこれを経量部の人と記している。第二章第五節参照）を挙げ、次に『大毘婆沙論』の譬喩者の主張する「滅尽定でも細心は滅しない」説を挙げ、次に世友問論の「滅尽定に細意識あり」（これは『倶舎論』の伝える説であるが、古来この世友は経量部の人で、婆沙の四大論師の世友ではないとされている）の主張を挙げ、ついで『異部宗輪論』の経量部説「諸蘊は前世より転じて後世に至るもの有り」「一味蘊有り」などの蘊を、細意識とみなして前代の譬喩者につなげ、さらにこれを種子（bija）と考えて『倶舎論』の経量部の主張する種子説に結びつけて完結させる。この順序と関係は、明らかに窺基の公式によっているのである。

しかしながら、『異部宗輪論』の経量部が唱える「諸蘊」「一味蘊」なるものが細意識であるというのは、同じく窺基の『述記』にみられる解釈に過ぎないし、[12] これを種子とみるのは、後世の『倶舎論』の種子説に結びつけんとする意図に他ならない。諸説は前代の譬喩師と後代の『倶舎論』の経量部の間に、この『異部宗輪論』の経量部を無理に挿入しているのである。

また高井観海師『小乗仏教概論』中の「経量部の教義」は、現在までの経量部についての最も詳細にして優れた研

究であるが、クマーララータを仏滅百年中の譬喩師とみ、『大毘婆沙論』の譬喩師たちをこれと同列に扱い、後代の『倶舎論』にみられる経量部と『異部宗輪論』の経量部を一まとめにして、やはり同様に「譬喩師（クマーララータ、仏滅百年中）→経量部（仏滅四百年中）」の公式にあてはめている。[13] フランスの碩学プシュルスキ教授は譬喩者の意味について極めて示唆に富む魅力ある論述をなしたが、[14] やはりクマーララータを仏滅百年中の譬喩師と断じている。[15]

現代の学者は一般に、クマーララータを仏滅百年中の人物とはみていないようである。それは宮本正尊博士の功績であると思う。クマーララータの伝承は大別すると二つにわけられる。一つは上掲の窺基の記述である。もう一つは『出三蔵記集』及び吉蔵の『三論玄義』の伝えるもので、クマーララータは仏滅九百年頃の人物であり『成実論』の作者訶梨跋摩（Harivarman）の師である、という伝承である。それゆえ従来は二人のクマーララータを想定するのが有力であった。しかし宮本博士はクマーララータの有対偈の内容と同じものが『大毘婆沙論』に記されているとみて、これにクマーララータの名が冠せられていないことから、彼は『大毘婆沙論』より以後の人と断ぜられた。[16] そして『成実論』に彼の断片と思われるものが引用されていることから、彼は『出三蔵記集』や『三論玄義』の伝えるように『成実論』の作者の訶梨跋摩の師であろうと推定された。[17] クマーララータの有対偈とは『阿毘曇心論経』以後『倶舎論』『順正理論』『アビダルマ・ディーパ』に引用されてきたものであるが、筆者は宮本博士と見解を異にし、この偈の内容と同じものは『大毘婆沙論』にはまだ現れていないと考えるものである。しかしいずれにしても従来の二人説を覆えし、この人物がより後世に属することをはじめて示されたのは、宮本博士の大きな功績である。筆者の論稿はこれに導かれて得られたものにすぎない。

さて譬喩者と経量部の語が実際にインド資料に現れるのは、『大毘婆沙論』からである。そこには譬喩者の主張が八十数回引用され破折されている。恐らく『大毘婆沙論』編纂の意図は、主としてこの譬喩者の異説を破して、正統有部の教義を固めることにあったのだろう。ところが経量部の名称はここには二回しか出てこない。次に『雑阿毘曇

心論』には譬喩者の名が三回現れるが、経量部の語は示されていない。次に譬喩者と経量部の名称が現れるのは『倶舎論』である。ここには譬喩者が三回、そして経量部が二一回も言及されている。

しかるに次の『順正理論』に至ると、譬喩者の名が再び増え、経量部の回数もかなり頻繁に現れてくる。しかしここで示される譬喩者の主張は、必ずしも『大毘婆沙論』の譬喩者と同じ内容ではなくもっと多様なものである。ここに至って譬喩者の内容はさらに、ひろげられたとみるべきであろう。しかも注意すべきことには、この書において(インド資料としては)はじめて、譬喩者と経量部を同一視する文章が現れるのである。例えば

又譬喩者唐攬虚空。……彼不下以二一切契経一皆為中定量上。豈名二経部一。(18)

後代の『倶舎論』の註釈書(インドのもの)に至ると、この傾向はさらに明らかになる。すなわち

Dārṣṭāntikāḥ Sautrāntikāḥ.(19)

《譬喩者とは経量部である》

Dārṣṭāntikāḥ Sautrāntika-viśeṣā ity arthaḥ.(20)

《譬喩者とは経量部の異師という意味である》

と記されている。

以上の事実は、『大毘婆沙論』ではじめて譬喩者が現れ、その後次第にその引用が少なくなり、これに代って経量部の引用が増大し、ついには譬喩者と経量部が同一視されるに至ったことを示している。そして実際『大毘婆沙論』の主張と後代の経量部の主張とを比べてみると、すべてが一致するわけではないが、かなり共通なものが少なくない。つまりこの二者の間には明らかにつながりがあるのである。

以上の事実から現代の学者は大体において、『大毘婆沙論』の譬喩者が発展して『倶舎論』の経量部が成立したとみているようである。そしてこれは恐らく歴史的な事実であろう。しかしこのような考えの中にも、細部に関して異

なった二説があるようである。

第一は、『大毘婆沙論』の譬喩者の時代に、これに影響されてすでに経量部が成立しつつあったと考える見解である。なぜなら『大毘婆沙論』に経量部の名が一回にしても現れているからである。その回数が少ないのは、経量部がこの時代にできてまだ間もないからだとみるのである。宮本正尊博士が「大毘婆沙に出づる経部師の説なるものは僅か両三回に過ぎぬ……。婆沙当時には、(有部にとって)譬喩者がその主なる論敵であって、経部はその成立の途上にありたるものなるべし」といわれるのは[21]、恐らくこの見解に立たれているからであろう。

第二は、『大毘婆沙論』の譬喩者の時代にはまだ経量部は存在しておらず、それ以後に譬喩者から生じたと考える見解である。この場合は、『大毘婆沙論』の経量部は、旧訳の『阿毘曇毘婆沙論』には対応するものがないからといって、これを考慮しないのである。『望月仏教大辞典』に「経量部の分派は恐らく婆沙結集の後にして、彼の当時には単に譬喩師と称せられたるものなるを想定し得べきが如し[22]」とあるのは、正にこの立場に立つものである。

ところでこの両説にとって、有部成立の年代はなるべく下げた方が望ましい。なぜならもし『大毘婆沙論』の年代(つまり譬喩者の発展した時代)と有部の成立の年代とがあまりに開きすぎると不自然になるからである。『大毘婆沙論』の年代は、この書にカニシュカ王の記事があるので、彼の年代より後である。ところでこの王の年代は考古学的発見によって紀元七八年説は顧みられなくなり、現在は約紀元一五〇年説が一般に認められている。もし有部の成立を『異部宗輪論』の伝える紀元前一八〇年ごろとみなすと、この間は三〇〇年以上開くことになる。譬喩者の主張は有部の教義に密着している以上、とてもこれほどの期間を認めるわけにはいかない。といって碑文の関係から有部を西暦紀元後まで下げることはできない。有部成立の最下限は紀元前一世紀の中ごろまでである。これなら有部と譬喩者の間は二〇〇年ほどになる。先に現代の学者が有部の年代をなるべく下げようとしているといったが、それはこのような理由によるのである。

そしてこの両説では、『異部宗輪論』の経量部を『大毘婆沙論』の直前に置くか直後に置くかのちがいはあるにしても、いずれもこの部派を後代の『倶舎論』に言及される経量部の起源と考え、そしてこれが『大毘婆沙論』の譬喩者に影響されて生じたとみなす点では一致していることに注意しなければならない。以上を図示するとおおむね次のようになるであろう。

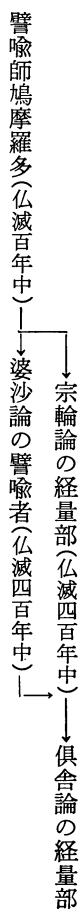
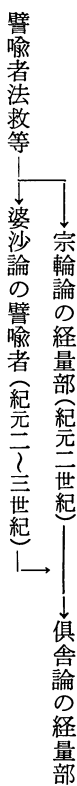
(A)　窺基説

譬喩師鳩摩羅多(仏滅百年中)─┬→宗輪論の経量部(仏滅四百年中)──→倶舎論の経量部
　　　　　　　　　　　　　　└→婆沙論の譬喩者(仏滅四百年中)─┘

(B)　宮本説

譬喩者法救等─┬→宗輪論の経量部(紀元二世紀)──→倶舎論の経量部
　　　　　　　└→婆沙論の譬喩者(紀元二～三世紀)─┘

(C)　望月説

婆沙論の譬喩者(紀元二～三世紀)→宗輪論の経量部→倶舎論の経量部

なお(B)(C)説では、クマーララータをどこへ入れるかは明らかでない。また(B)説が、初期の譬喩者の内容を別とすれば、窺基の(A)説を年代をそのまま下へずらしただけの結果になっているのは興味深いことである。

三　『異部宗輪論』の伝える経量部

経量部の歴史については今日まだ定説がなく混乱の中にある。これは玄奘がこの部派に関する詳細な情報をもたらさなかったからであり、[23] つまりは彼の学んだ七世紀のナーランダー大学がすでにこの部派の起源を正しく記憶してい

なかったからであろう。そして窺基の伝承がいっそう混乱の輪をひろげた。

そのゆえにか現代の学者も、経量部の歴史の詳細な論述をしておらない。しかし断片的な研究は存在するのである。ここでは諸資料を用いてこれらの研究の根拠を探り、窺基以来の学説として三種を確定した。そしてこれは経量部の総合的な研究を始めるために、不可欠の作業なのである。

この三説のうち、(A)の窺基説が誤りであることはすでに述べた。他の二説のうち、現在最も支持されているのは(B)の宮本説であろう。しかし筆者はこれにも賛成できない。

筆者の真の意図は、この両説にはない。この(B)(C)二説はいずれも『異部宗輪論』の伝える経量部が、後代の『倶舎論』に言及される経量部の起源であり、しかも『大毘婆沙論』の譬喩者に影響されて成立したとみるのである。しかし筆者はこう考えない。結論から先にいえば、『異部宗輪論』の経量部は『大毘婆沙論』の譬喩者とは全く関係がなく、またこれより前の時代に成立したものと考えるのである。したがって後代の『倶舎論』の経量部とも直接関係ないことになる。このことを論証するのが本節の目的である。その理由を列挙すると

(I) 『異部宗輪論』の経量部とは、『倶舎論』でいわれる経量部=Sautrāntika ではなくて、説経部=Sūtrāntavāda, Sūtravāda という名であり、本来の名称は説転部=Saṃkrāntivāda であるから。

(II) この経量部は、後代の経量部 (Sautrāntika) の名称の由来である「経を量とする」という説明に結びつかない。そしてまたこの部派が自らの祖師とみなす人物は、アーナンダ (Ānanda) ではなく、ウッタラ (Uttara) であるから。

(III) この経量部の主張は、『大毘婆沙論』の譬喩者の主張と結びつかないから。

(IV) 『大毘婆沙論』に二回言及される経量部は、後世の経量部 (Sautrāntika) を意味せず、むしろ『異部宗輪論』の経量部 (Sūtrāntavāda) である可能性が大きいから。

ということになる。以下順次に説明していこう。

四　Sūtravāda と Sautrāntika

(I)　玄奘訳『異部宗輪論』にはたしかに「経量部」となっているが、他の異訳では、真諦訳『部執異論』では「説経部」、失訳『十八部論』では「修多羅論」となっており、また『部執異論』の最後にある付記によれば「修丹蘭多婆拖部」である。さらにチベット訳でも mdo sde smra baḥi sde になっている。つまりこれは明らかに Sūtrāntavāda であって、後代の『倶舎論』にいう Sautrāntika (mdo sde pa) とは異なるのである。

また他の分派史をみても、南伝 *Dīpavaṃsa*, *Mahāvaṃsa* では Suttavāda であり、『舎利弗問経』では「修多蘭婆提耶 (Sūtrāntavādin)」、『文殊師利問経』では「修妬路句 (Sūtravāda)」、チベットに伝わるバヴヤ (Bhavya) の第二説とターラナータ (Tāranātha) の伝承も mdo sde smra ba (=Sūtrāntavāda) である。[24]

人はいうかもしれない。Sūtrāntavāda も Sautrāntika も同じ意味ではないかと。しかしとにかく名称は違っているのである。恐らく Sūtrānta*vāda* としたのは Sarvāsti*vāda* から付せられたのだと思われる。もし当時に譬喩者 Dārṣṭāntika (dṛṣṭānta からの転化) という名称が存在していたら、Sūtrāntavāda などとせず直に Sautrāntika (Sūtrānta からの転化) という名称にしたのではなかろうか。このことからも『異部宗輪論』の Sūtrāntavāda は、『大毘婆沙論』の Dārṣṭāntika よりも以前に成立したことが想像される。

ところで玄奘訳『異部宗輪論』では「名二経量部一亦名二説転部一」とあって、経量部が主たる名称で説転部は別名とされている。しかし他訳をみると『部執異論』は「名二説度部一亦名二説経部一」とあり、『十八部論』は「名二僧伽蘭多一亦名二修多羅論一」とあり、いずれも説転部 (Saṃkrāntivāda) を主名とし説経部 (Sūtrāntavāda) を別名としている。もっともチベット訳ではこの項は mdo sde smra baḥi sde (Sūtrāntavāda) の名を先に記して ḥpho bar smra baḥi

sde (Saṃkrāntivāda) を別名としているようにみえるが、その直後の上座部系部派の名を列ねるところでは Saṃkrāntivāda だけを出して代表せしめているし、また最後の教義を紹介する項でも Saṃkrāntivāda の名のみで示している。これは『部執異論』も『十八部論』も同様である。ただ玄奘訳だけが、すべて経量部の名称で通しているのである。しかもこの部派の教義は「諸蘊の前世より転じて後世に至るもの有り」というように、明らかに説転部の名にふさわしい。(25)

このことは、この部派が一般にみとめられていた名称は説転部(Saṃkrāntivāda)であって、説経部(Sūtrāntavāda)はそれから後に自らが名づけた名称であることをうかがわせるのである。『異部宗輪論』に限れば、別名のある部派は三つある。すなわち説一切有部—説因部、飲光部—善歳部、説転部—説経部である。このうち説一切有部についていえば、この部派の初期の人々は自らはこの名称を用いなかったようである。なぜならこの部派の初期の論書——いわゆる六足論・発智論——にはこの名称がみられず、自らは阿毘曇人 (Ābhidhārmika) などと称していたらしいからである。それに「諸行無常」を掲げる仏教で、一切有 sarvāsti などというのはふさわしくない。恐らく Sarvāstivāda の名は、他者からつけられたものであろう。これに対して Hetuvāda は因果を主張する仏教にふさわしいから、自らがつけた可能性が多い。また飲光部 (Kāśyapīya) は、恐らく Kāśyapa という祖師の名に由来するらしい。窺基の『述記』によると、善歳とは祖師の優秀性を示すものだという。(26) いずれにしても飲光部より善歳部 (Suvarṣaka) の方が良い名前である。これもこの部派の人々が自らつけた名称であると思う。

これと同様に説転部についても、saṃkrānti とは物が実体として変化しないまま移転する印象を与える。これに対して sūtra ないし sūtrānta は仏陀の教説を意味するから仏教にふさわしい。何ゆえに説転部が説経部と自称したかについては次に述べよう。

五　ウッタラとアーナンダ

(II) 後代の経量部 (Sautrāntika) がその名称の由来を「経を量とし、論を量としないから」と説明していたことは明らかである。ヤショーミトラの『倶舎論釈』には

ye sūtra-prāmāṇikā na śāstra-prāmāṇikāḥ te Sautrāntikāḥ.

《経を量とし、論を量としないものが経量部である(27)》

とあり、また『倶舎論』にはある一論師が

sūtrapramāṇakā vayaṃ na śāstrapramāṇakāḥ. uktaṃ hi Bhagavatā "sūtrāntapratiśaraṇair bhavitavyam" iti.

《我々は経を量とし、論を量とするものではない。なぜなら世尊は「経 (sūtrānta) を依りどころとすべし」といわれたからである(28)》

と説いたことを記しており、ヤショーミトラはこれを経量部のシュリーラータ(Śrīlāta)の説としている(29)。さらに『順正理論』には

経部宗……頻率己情釈破諸経令乖実義。理応名曰壊経部師。非了義経為定量故。(30)

とか

又彼不以一切契経皆為定量。豈名経部。(31)

などと、経量部を皮肉っている。そしてこれら経量部の主張の底には、有部のアビダルマへの強い批判が流れていることは明らかである(32)。

それでは、この「経を量とする」という語はどこに根拠を有するのであろうか。その根拠はすでに上述の『倶舎論』の引く

uktaṃ hi Bhagavatā "sūtrāntapratiśaraṇair bhavitavyam" iti.

という文章に示されている。『順正理論』はこれをさらに詳しく

如下世尊告二阿難陀一言上。「汝等従レ今当レ依二経量一」。(33)

と紹介している。

ところでこの文章は『根本説一切有部毘奈耶雑事』巻三七に見出される。すなわち

爾時世尊告二阿難陀一曰。「如レ是応レ知三教有二真偽一。始レ従二今日一当下依二経教一不上レ依二於人一」。(34)

の文章である。これに対応する梵文断片はトゥルファンから発見され、ワルドシュミット博士により出版された。それによると

tatra Bhagavān āyuṣmantam Ānandam āmantrayate. tasmāt tarhi ta Ānanda bhikṣubhiḥ sūtrāntapratisaraṇair bhavitavyaṃ na pudgalapratisaraṇaiḥ.(35)

となっている。この部分はパーリ *Dīghanikāya* 中の *Mahāparinibbāna-suttanta* の四大教法 (mahāpadesa) に相応する箇所であるが、パーリではこの文章に対応するものは欠けている。漢訳の諸種の涅槃経にも、この部分はみられない。

しかもパーリではこのあたりは

tatra kho Bhagavā bhikkhū āmantesi

となっていて、常に bhikkhave《比丘らよ》と呼びかけ、Ānanda に対して呼びかけていない。恐らくこの箇所は、有部独特の伝承ではないかと思われる。

以上のことから我々は後代の経量部(Sautrāntika)が、有部の律蔵(あるいは有部の長阿含もそうなっていたにちがいない)の文章から「経を量とする」根拠を探し出し、その教えを直接聞いたアーナンダこそが自らの祖師であると考えていた事実を知ることができるのである。

さて玄奘訳『異部宗輪論』は、経量部（実は説経部のこと）が自らの祖師を慶喜（Ānanda）とみなしていたと記している。『部執異論』には、これに対応する文がない。ところが『十八部論』ではこれが大師鬱多羅（Uttara）となっている。ただしチベット訳はDharmottara (chos mchog) となっている。しかしバヴヤの第一説と第三説はいずれも、説転部の祖師はUttara (bla ma) であると伝えている。[36] それゆえ『異部宗輪論』のこの部分はもともとUttaraであったろう。

玄奘はこの部分を訳出するに際し、後代の経量部（Sautrāntika）が「経を量とする」主張をなし、祖師をアーナンダとみなしていたことを当然知っていたので、Sūtrāntavāda を Sautrāntikaと受けとって「経量部」と訳し、Uttaraを「慶喜（Ānanda)」と訳しかえたのであろう。あるいはこのような誤解がすでに、玄奘の用いた梵本中にあったのかもしれない。いずれにしても窺基が『述記』の中で

　此師唯依三経為二正量一不レ依二律及対法一。凡所二援拠一以レ経為レ証即経部師。[37]

といっているのは、右に挙げたインドの資料に基いているのであり、この間の事情を物語るものである。

ところで従来一般に、経量部といわれるものがその祖師をアーナンダとみなしたのは、アーナンダが第一結集で経（sūtra）の主唱者であったからであると考えられている。これは窺基の『述記』に源を発する考えであり、[38] いかにももっともらしい。しかし確かに間接的にはそういうこともあったかもしれないが、直接には上述の教証中にアーナンダが出てきてその教えを受けるからである。しかもこの場合の経量部とは後代の Sautrāntika に限られることが重要である。

それでは『異部宗輪論』の説転部は、なぜ自らを説経部（Sūtrāntavāda）と称したのだろうか。この解答のカギは、祖師 Uttara の中にあると思う。仏教資料の中に Uttara と名のつく人物は多いが、筆者はこの場合の Uttara は『順正理論』に引用される経典に関係があると考えている。すなわち

嗢怛羅契経中説。「天帝釈白二嗢怛羅一言。我今遍観二瞻部洲内一諸仏弟子無三能受二持如レ是法門一。唯除二大徳一。是故大徳応下自正勤二持此法門一無上令二忘失一。世尊自説二此法門一故」。(39)

これは仏滅後、帝釈天がウッタラに、汝だけが仏陀の法門を正しく受持していると賞讃している内容である。この法門がいかなる内容のものかはわからないが、法門（dharmaparyāya）とは学者によれば一般に経（sūtra）と同義であるという。(40) それなら Sūtrāntavāda の名称の由来になるのではなかろうか。この文章は現存のニカーヤ・阿含に見出すことができないように思われる。恐らく有部の阿含中にあったものであろう。しかしながら『入大乗論』にも引用されている。すなわち

如二中阿含説一。釈提桓因語二鬱多羅一言。尊者。我得二他心智一観二閻浮提一切衆生一無レ有三尽能受二持仏法一。唯除二尊者一。余不二能了一。(41)

説転部の教義は、「諸蘊が前世より後世に移転（saṃkrānti）する」というもので、前述のように諸法無我を説く仏教では誤解されやすい。そこで彼らは右の教証を用いてウッタラを祖師とし、自分たちだけが仏陀の法門（dharma-paryāya）すなわち経（sūtra）を正しく受持しているのだと主張し、他部派の攻撃をかわそうとしたのではなかろうか。そう考えると、ウッタラを祖師として「経を正しく受持するもの」と唱え、他部派の攻撃をかわそうとした消極的・受身的な Sūtrāntavāda と、アーナンダを祖師とみて「経を量とするもの」と唱えて有部のアビダルマを批判した積極的・攻撃的な Sautrāntika との間には、非常に大きな態度の違いがあることがわかるのである。

しかも『大毘婆沙論』には、「依レ経造レ論」という表現はしばしばみられるが、「経為レ量」という表現はそれほど

多くない。そしてこれらを旧訳『阿毘曇毘婆沙論』に対応させてみると、いずれも量とは訳されていない。すなわち

『大毘婆沙論』[42]	『阿毘曇毘婆沙論』[43]
(1) 経為㆑量故。	(1) 如㆓経説㆒。
(2) 問彼依㆓何量㆒作㆓如㆑是説㆒。答依㆓至教量㆒。	(2) 彼何故作㆓是説㆒耶。答曰。彼依㆓仏経㆒。
(3) 云何知㆑然。経為㆑量故。	(3) 何以知㆑之。経説。
(4) 問彼依㆓何量㆒作㆓如㆑是説㆒。答依㆓契経㆒故。	(4) 問曰。彼何故作㆓如㆑是説㆒。答彼依㆓仏経㆒。
(5) 云何知㆑然。経為㆑量故。	(5) 何以知㆑之。経説。

新訳の「経為㆑量故」は旧訳では「如㆓経説㆒」「経説」となっている。恐らく『大毘婆沙論』の量の語は、玄奘独自の訳であろう。[44]

以上のことから、「経を量とする」と唱えた後世の経量部(Sautrāntika)は『大毘婆沙論』のころにはまだ現れていなかったとみるべきことがわかるのである。

六　説転部と『大毘婆沙論』の譬喩者

(Ⅲ)『異部宗輪論』の説転部(つまり説経部)の教義が『大毘婆沙論』の譬喩者の主張と関係があるかどうかは、難しい問題である。これは説転部の教義が現在はっきりとは理解できないからであり、今後詳しく検討されねばならない。しかし筆者はいちおう、両者の間には全く関係がないとみたい。

説転部の主張はどれも、はじめの「諸蘊有㆘従㆓前世㆒転至㆗後世㆖」に関係があるように思われる。これはチベット訳では

ḥjig rten ḥdi nas ḥjig rten pha rol tu phuṅ po *ḥpho*ḥo.(45)

《この世から他の世に、蘊は移転する》

となっている。説一切有部では、五蘊は刹那刹那に相続するから、同じ蘊がそのまま移転する(saṃkrāmati, saṃkramate)とは考えない。説転部の蘊がどのようなものかは不明だが(特に玄奘訳だけが「諸蘊」と複数で示し、チベット訳と他の二漢訳が phuṅ po あるいは「陰」と単数になっているのが気になるが)、少なくともこの蘊は同じ性質を保ちながら輪廻の主体として、この世から後の世に移転する実体的なものであろう。後代の『倶舎論』に、我 (ātman) を主張する仏教外の人々 (Bāhyakās) が

evaṃ tarhi skandhā eva lokāntaraṃ saṃcaranti.(46)

(de lta na ḥo na phuṅ po dag ñid ḥjig rten gshan du *ḥpho*ḥo.)(47)

《もしそのようであるなら、諸蘊こそが他の世に移転することになる》

といって、仏教の諸蘊は我 (ātman) と同じものではないかと非難し、これに対して世親が

kṣaṇikā hi skandhās teṣāṃ saṃcarituṃ nāsti śaktiḥ.(48)

(phuṅ po rnams ni skad cig ma ste. de dag la ni *ḥpho ba*ḥi mthu med kyi……)(49)

《諸蘊は刹那滅である〔から〕、それら(諸蘊)には移転する能力がないけれども……》

と答えていることからも、このことが知られる。ただしこの場合世親は saṃcarati の語を用い saṃkrāmati, saṃkramate の語を用いていないが、チベット訳ではともに ḥpho ba となっていて、同じ意味である。ここで重要なのは saṃkrāmati, saṃkramate, saṃcarati (移転する) の語だと思われる。さらに詳しく調べる必要があるが、これらの語は、あるものが形を変えないで(つまり刹那に滅しないで)そのまま一つの実体として移転する場合に用いられるのだと思う。

次の「有二根辺蘊一有二一味蘊一」(gshiḥi mthaḥ las byuṅ baḥi phuṅ po rnams yod do. phuṅ po ro gcig pa rnams yod do.)[50]については、窺基の『述記』の説明を受け入れざるを得ない[51]。恐らく後世に移転するこの蘊が、一味蘊と呼ばれるものであろう。(ただチベット訳で phuṅ po rnams と複数になっているのに、前述の蘊は単数に扱われていることが気にかかる。)そしてそれが後に記される「勝義補特伽羅」(don dam par gaṅ zag)[52]なのであろう。そう考えると説転部では、普通の五蘊は有部と同じく刹那相続であるが、その他に同じ性質を保って輪廻の主体となる特殊な我的蘊がある、と考えたことがわかるのである。

なお前述の「根辺蘊、一味蘊」によく似た主張が『大毘婆沙論』中にみられる。これは過去の記憶に関する論議の一つである。すなわち

或復有執。「蘊有二二種一。一根本蘊。二作用蘊。前蘊是常。後蘊非常」。彼作二是説一。「根本作用二蘊雖レ別而共和合成二一有情一。如レ是可三能憶二本所作一。以二作用蘊所作事一。根本蘊能憶故。若不レ爾者何縁能憶二本所作事一」。[53]

これによれば、人間を構成する蘊には作用蘊と根本蘊があり、作用蘊が諸事を行ない、根本蘊がこれを記憶するという。この根本蘊は記憶の主体であるから過去から変わらず移転するものと考えられ得るので、説転部の「一味蘊」に近く、また作用蘊は「根辺蘊」に似ているように思われる。しかしこの主張者の名は示されていない。恐らく説転部に関係のある人々であろう。この人々が説転部成立の前か後かで議論は別れるが、筆者は本節における種々の理由から、この人々とはそれ以前の説転部の名残りを留めているものとみたい。

以上で説転部の主たる教義を検討したのであるが、最後に注意すべきことは、この項の終わりに「余所執多同二説一切有部一」とあることである。つまり有部の根本主張である三世実有説に反対したことは記されていないのである。『異部宗輪論』では三世実有説が有部の重要な教義とみなされ、これに反対の現在有体・過未無体説が大衆部・化地部の主張として示されている。ところが説転部の項には、このことは触れられていない。このことから説転部は有部

と同じく、三世実有説に基いていたと考えてよいと思う。ただ三世実有説は刹那滅を前提とする。説転部は、例外的に特殊な蘊だけは刹那滅せず移転する (saṃkrāmati) が、他は有部と同様に刹那滅すると考えたのであろう。説転部は有部とほとんど同じ主張をしながら、ただ輪廻の主体としての我的蘊を想定した点でのみ、有部の刹那滅を否定したのだとみたい。それだからこそ、「説転部」という特殊な名称を得たのであろう。

後世の学者はこの説転部(説経部)と後代の経量部を結びつけようとするあまり、この特殊な蘊を種子 (bīja) とみなしているが、[54] 後代の経量部の種子説は現在有体・過未無体説に基かなければ成立しないものである。またこの種子は『倶舎論』に明らかなように、「相続転変差別」(saṃtatipariṇāmaviśeṣa) と関連して説明され、[55] 刹那滅しながら相続していくものである。種子に関して saṃcarati とか saṃkrāmati の語は、『倶舎論』には全く使われていない。説転部は我的蘊を想定した点では有部の刹那滅に反対したが、三世実有説を採用していた。後代の経量部は三世実有説を否定し現在有体説に基いていたが、刹那滅の点では有部とほぼ同じであった。

さて『大毘婆沙論』の譬喩者は、三世実有説にどのような態度を示したのであろうか。学者の中には、譬喩者は「カシュミール正統有部とは激しい主張の対立を示しながらも、しかも説一切有の基本的立場を否定するような主張はしていない」と考える人もいるが、[56] 筆者は彼らは三世実有説に反対していたと考えるものである。

その理由は、譬喩者が異生性・択滅・非択滅・無表色の実体性を否定し、成就・不成就の心不相応行を非難し、さらに有為の三相を実有なるものとみず、また識が無所縁の境を取ること、心・心所が次第して生ずること、諸法は滅するに因を待たないこと、さらに諸法の正生時と正滅時はなく已生・未生または已滅・未滅のみがあること、を主張しているからである。[57] これらの主張は、有部の三世実有説を否定し、現在有体・過未無体説に基かなければ出てこないものであると思う。

次に説転部によって主張された勝義補特伽羅であるが、これは前述のように一種の我的実体であると思われる。と

ころが『大毘婆沙論』の譬喩者は、このような補特伽羅を認めていない。すなわち『大毘婆沙論』巻五六は、犢子部(Vātsiputrīya)の「補特伽羅亦是実」という説を挙げた直後に

　譬喩者説。補特伽羅亦仮。(58)

と述べているからである。説転部を特徴づける唯一の主張と全く反対の人々が、どうしてこの部派と関係あるなどといえようか。

一般に『大毘婆沙論』の譬喩者の主張は、有部の教理が確定された後に、これに反対して興った印象を受ける。彼らの主張は有部の教義に対して多岐にわたり密着した形で示されており、また主張相互に有機的なつながりがある。これに対して『異部宗輪論』の説転部の主張は単純であり、また犢子部などと同様に、無我説の矛盾を解決しようとする意図から出ているのであるから、有部の教義の発展に関係なく、かなり古い時代に現れてもおかしくないものだと思われる。

いずれにしても以上のように、三世実有説と補特伽羅説の二つに関して、説転部と譬喩者は全く異なった見解を示していると思われるのである。

七　『大毘婆沙論』に引用される経量部

(IV)　『大毘婆沙論』には、経量部の主張が二度現れている。しかしこれは後代の経量部(Sautrāntika)のことではないと思われる。このことを論証しよう。

①　はじめの主張は、世第一法(laukika-agradharma)についてである。この部分のコンテキストは次の通りである。『大毘婆沙論』はまず『発智論』の

云何世第一法。答若心心所法為二等無間一入二正性離生一。是謂二世第一法一。有作二是説一。若五根為二等無間一入二正性離生一是謂二世第一法一。[59]

という文章を挙げて、前半の部分を詳しく説明してから、後半の部分の「有作二是説一」といわれる主張者は誰なのか、そしてこの主張の理由は何かを記している。

この主張者については三説が示される。第一説は、この主張者は「旧阿毘達磨者」であるという。「旧阿毘達磨者」とは、『大毘婆沙論』よりはるか以前の有部の人々を指すと思われる。第二説は「或説。此是経部所説」として、この主張者を「経部」とみる。第三説は「有説。此是犢子部宗」として、「犢子部」とみなしている。

この経部の所説の詳細にはいま触れないが、この主張が『異部宗輪論』の説転部の主張と直接結びつくとは考えられない。この点が筆者の論証の弱点である。しかしこの文章のコンテキストは明らかに、迦多衍尼子(Kātyāyaniputra)が造った『発智論』当時、世第一法について異論を唱えた人たちがいて、この人たちが誰なのかを、『大毘婆沙論』で憶測しているのである。つまりこの人々とは、この書の編纂時よりはるか遠い世代に属していたという意識が、編纂者にあったと考えられる。それだからこそはっきりしたことがわからず三説を出し、第二説には「或説」、第三説には「有説」としたのだと思う。説転部が迦多衍尼子の時代にすでに存在していたとは思われないが、いずれにしてもこの「経部」は、『大毘婆沙論』よりはるか前代の人々とみたい。

さらにこの部分を旧訳の『阿毘曇毘婆沙論』は、「誦持修多羅者」と訳している。[60] すでに筆者は『大毘婆沙論』当時には、「経を量とする」と主張した経量部(Sautrāntika)はまだ現れていなかったことを推定した。そうであれば、これは前代の説経部(Sūtrāntavāda)である可能性の方が多いであろう。説経部は前述の通り、嗢怛羅契経を用いて、自分たちこそが仏陀の法門(=経)を正しく受持していると主張していたと思われる。この事情が「誦持修多羅者」という訳語に反映しているのではないだろうか。ただし誦持となっていて受持となっていないのは気になるところであ

るが。

②後の主張は、有為相について五種の異説を示した箇所にみられる。新訳『大毘婆沙論』巻三八では次の通りである。

謂(1)或有執。諸有為相非実有体。如譬喩者。彼作是説。諸有為相是不相応行蘊所摂。不相応行蘊無有実体。故諸有為相非実有体。為遮彼執顕有為相実有自体。

(2)或復有執。諸有為相皆是無為。如分別論者。彼作是説。若有為相体是有為性羸劣故則応不能生法住法異法滅法。以有為相体是無為性強盛故便能生法乃至滅法。

(3)或復有執。三相是有為。滅相是無為。如法密部。彼作是説。若無常相体是有為性羸劣故不能滅法。以是無為性強盛故便能滅法。為遮彼執顕有為相皆是有為。

(4)或復有執。相与所相一切相似。如相似相続沙門。彼作是説。色法生住老無常体還是色。乃至識法生老住無常体還是識。為遮彼執顕有為相唯不相応行蘊所摂。

(5)或復有執。色等五蘊出胎時名生相続時名住衰変時名異命終時名滅。如経部師。為遮彼執顕彼唯是衆同分相非有為相。有為相者諸有為法一一刹那皆具四相。[61]

説一切有部の三世実有説における最も重要な概念の一つは、有為相である。これは学者によれば「一切を無常ならしめていく力」といい得るものであるが、[62]三相と四相がある。有部の教義の発展の中で、三相がいつごろから四相に変ったかについては、まだ明確な論究がなされていない。しかしいずれにしても、『大毘婆沙論』は、これに対する五つの異説を挙げているのである。すなわち

(1)譬喩者　(2)分別論者　(3)法密部　(4)相似相続沙門　(5)経部師

の説であって、最後が経部師となっている。

この経部師の異説によれば、人間が母親の胎内から出るときを生と名づけ、この人間が元気で生きている間を住と

名づけ、彼が衰えてくると異と名づけ、彼が命終する時を滅と名づけるという。この規定は有部とは全く違う。有部では一切法は、一刹那のうちに生・住・異・滅の四相を具するという。『大毘婆沙論』がこの項の終わりにこれを要約して

　説二所相能相世同一即遮二経部異時四相一。(63)

と結んでいるのはこの意味である。

この経部の異説は、後代の経量部の主張と軌を一にしている。すなわち世親は『倶舎論』において

tatra pravāhasyādir utpādo nivṛttir vyayaḥ. sa eva pravāho 'nuvartamānaḥ sthitiḥ. tasya pūrvāparaviśeṣaḥ sthityanyathātvam.(64)

《この〔四相の〕うちで、相続の始めが生(utpāda)であり、相続の断滅が滅(vyaya)である。そして起こりつつあるこの相続そのものが住(sthiti)であり、この相続の前と後の差別が住の異(sthityanyathātva)である。》

といっているからである。ただし『倶舎論』では相続(pravāha)といっている。pravāhaとは必ずしも人間だけを意味しているのではなく、一切法を含めている。ところが『大毘婆沙論』の経部師の説は、人間だけを示している。ここに違いはあるが、基本的には同じことをいっていると考えてよい。

さてこの『大毘婆沙論』の五異説の記述を旧訳の『阿毘曇毘婆沙論』と対照させてみると、次のようである。

(1)如二譬喩者説一。三有為相無レ有二実体一。所以者何。三有為相是不相応行陰所摂。不相応行陰無レ有二実体一。欲下止二如レ是説者意一亦明中三有為相是実有法上故而作二此論一。

(2)復有二説者一。言此法是無為法。如二毘婆闍婆提一。作二如レ是説一。若此法是有為者其性羸劣。以二羸劣一故不レ能二生法住法滅法一。無為有レ力。以レ有レ力故能令二法生住滅一。

(3)或有説。此二法是有為一是無為。如二曇摩掘部一。作二如レ是説一。二是有為。謂生住。一是無為。謂滅。若此是

有為其性羸劣不レ能二滅法一。以二是無為一故能滅法。為下止二如レ是諸者意一欲上明二此三法是有為一故。

(4)復有二説者一。此法是相応。為レ止二如レ是説者意一故。

(5)復有二説者一。為レ止二即彼法沙門意一故。彼法沙門作二如レ是説一。色法生住無常即是色体。乃至識亦如レ是。為下止二如レ是等説者意一欲レ顕二己義一亦欲上説二法相相応義一故而作二此論一。[65]

すなわち、

(1)譬喩者　(2)毘婆闍婆提（分別論者）　(3)曇摩掘部（法密部）　(4)名称を記さず　(5)彼法沙門

となっている。このうち(1)(2)(3)は新訳と一致する。(5)彼法沙門は、主張の内容から新訳の(4)相似相続沙門と同じことは明らかである。ただ旧訳(4)の名称を記されていない主張が、新訳の(5)経部師とくい違っているのである。しかもこの両者の主張には全く類似点がないように思われる。なぜなら旧訳(4)の人々は、有為相は心と相応すると考えていたらしいからである。

もしこの二訳だけしかなければ、伝承の違いとして片づけられるかもしれない。しかし新訳『大毘婆沙論』巻一九五に、再び同じテーマを扱った箇所が見出される。すなわち

謂(1)或有説。諸有為相無二実体性一。如二譬喩者説一。所以者何。彼説。諸有為相是不相応行行蘊所摂。諸不相応行皆無二実体一。

(2)或復有説。諸有為相是無為法。如二分別論者所説一。所以者何。彼作二是説一。若有為相是有為者其力羸劣。何能生レ他乃至令レ滅。以二是無為一故便能生レ法乃至滅レ法。

(3)或復有説。有為相中生老住是有為。滅是無為。所以者何。彼説。諸法令二生老住一即易。令レ滅則難。若無常相是有為者其性羸劣。何能滅レ他。以二是無為一故其性強盛能滅二諸法一。

(4)或復有説。色法生老住無常体即是色。余亦如レ是。

(5)或復有説。諸有為相是相応法。為丁止二如乙是種種異執一顕丙有為相是実有性非二無為法一非乙即色等是不相応甲故造二斯論一(66)。

ここでは異説は、

(1)譬喩者　(2)分別論者　(3)名称を記さず　(4)名称を記さず　(5)名称を記さず

となっているが、内容も前掲の旧訳の記述に全く一致することに気づくだろう。すなわちこの(3)は曇摩掘部(法密部)である。ただ(4)と(5)の順序が逆になっている。(4)は旧訳では(5)になっていて彼法沙門(新訳の相似相続沙門)に相当する。(5)は旧訳の(4)に相当し、有為相を心と相応するものと考える人々である。

　このように『大毘婆沙論』巻一九五の記述は、異説の主張者の名称がいくつか欠け、また最後の二説の順序が逆にはなっているが、旧訳『阿毘曇毘婆沙論』と全く一致する。それゆえこれらの二つの記述が、原型を伝えるものと考えてよい。そうであれば、この旧訳にまさに相応するはずの最初に掲げた『大毘婆沙論』巻三八の文章には、何らかの改変なり付加があったと考えざるを得ない。

　前述の通り、新訳『大毘婆沙論』巻三八と旧訳『阿毘曇毘婆沙論』を対照すると、前者が「経部師」としたところが後者では「有為相は心と相応すると考える人々」となっている違いだけである。しかも同じ新訳の他の箇所に、旧訳を支持する文章があるのである。

　玄奘三蔵は後代の『倶舎論』の中に、有部の四有為相(生・住・異・滅)に対して極めて特徴的な反対主張をなす人人のいたことを熟知していた。それが経量部(Sautrāntika)であった。彼は『大毘婆沙論』巻三八を訳出するに際して、五異説のうち名称もはっきりしない(5)の箇所に、この経量部の主張をあてはめたのではないだろうか。このように考えれば、この箇所の「経部師」は、もともとはなかったということになる。

　以上『大毘婆沙論』に二度現れる「経部師」を検討した結果、第一の経部師は後代の経量部(Sautrāntika)のこと

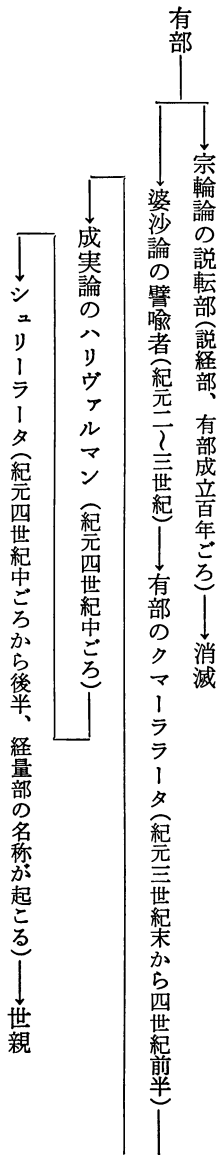
ではなく、『異部宗輪論』の伝える説経部（Sūtrāntavāda）である可能性が強く、また第二の経部師は玄奘三蔵の改変であり、原本にはなかった語であると考えられ得ることがわかった。

八　経量部の歴史

このようにして、一、『異部宗輪論』の経量部とは、後代の『倶舎論』の経量部（Sautrāntika）ではなく、説経部（Sūtrāntavāda）という名称であり、本来は説転部（Saṃkrāntivāda）と呼ばれていた。二、この説転部は、嗢怛羅契経を用いて自らの祖師をウッタラ（Uttara）とみなした。後代の経量部が「経を量とするもの」と主張して、自らの祖師をアーナンダ（Ānanda）と考えたのとは全く違っている。三、説転部の主張は、『大毘婆沙論』の譬喩者の主張と全く異なったものである。四、『大毘婆沙論』に二回言及される「経部師」とは、後代の経量部を示すものではない。第一の経部師は、前代の説転部を指し、第二の経部師は玄奘三蔵の改変であり、原本にはなかったものと思われる、という四点が明らかになった。これに基けば、次のような歴史が描けるであろう。

説一切有部の成立後一〇〇年ほどして、説転部（Saṃkrāntivāda）が分派した。この部派は特殊な我的蘊を主張したために他部派から攻撃されたので、嗢怛羅契経を用いてウッタラを祖師とみなし、自分たちだけが仏陀の法門（＝経）を受持するものだと唱えて、説経部（Sūtrāntavāda）と自称した。しかしこの部派は、同様に我的プドガラを提唱してより精緻な主張を展開した犢子部（Vātsiputriya）に押されたからであろうか、やがて消滅し、ただ『大毘婆沙論』にその痕跡を止めるにすぎなかった。すなわち「経部」（誦持修多羅者）の語一つと、「根本蘊、作用蘊」の箇所である。『異部宗輪論』には、後の歴史に現われてこない部派がいくつも存在する。

有部がその教理を確定した後、有部の中からその教義全体に対して激しく反対する一群の人々が、説転部と全く関

係ないところで現れた。譬喩者である。彼らの出現は恐らく、紀元二世紀に入ってからであろう。その後『大毘婆沙論』の編纂(二世紀末から三世紀)により、譬喩者の息の根は止められたかにみえたが、有部の中にその流れは残っていった。紀元三世紀の末ごろ現れたクマーララータは、有部に属しながらも前代の譬喩者の主張をさらに発展させ、さまざまな異説を示した。その後『成実論』のハリヴァルマンを経て恐らく四世紀のはじめごろ世に出たと思われる彼の弟子シュリーラータ (Śrīlāta) は、クマーララータの異説をさらに整備して、「経を量とし、論を量とせず」と唱え、自らの祖師をアーナンダとみなして有部を激しく攻撃した。多分経量部 (Sautrāntika) という名称は、シュリーラータがはじめて用いたものであろう。しかし有部からは『大毘婆沙論』以来の蔑称である譬喩者の名で呼ばれることが多かった[67]。そして世親はこれを学んで『倶舎論』を造った。以上を図示すれば次のようになろう。

経量部 (Sautrāntika) という名称の成立はかなり遅いものであろう。こう考えると大乗瑜伽行派と直接結びつくと思われる経量部の研究には、『異部宗輪論』の説経部(説転部)を考慮に入れないでよいことになる。従来経量部の研究では、この説経部の問題が隘路になっていた。これを除外して、有部→譬喩者→経量部の流れだけを考えれば、問題はかなりはっきりしてくる。窺基の伝承は、我々を大きく混乱させてきたのであった。

しかし筆者には一抹の不安が残る。なるほど(I)と(II)で示したように、前代の説経部 (Sūtrāntavāda) と後代の経量部 (Sautrāntika) とは全く異なった過程を経て成立した、全く異なった部派だということは認めよう。また(III)で示し

たように、説経部と譬喩者の間には何の関係もないことも認めよう。しかし(IV)に関しては異論が生ずると思う。それは『大毘婆沙論』に言及された最初の「経部師」(誦持修多羅者)についてである。

学者によれば、最初期の仏教教団にはすでに dharma-dhara(持法者)、vinaya-dhara(持律者)などと呼ばれる専門的指導者がおり、後には sūtrāntika(誦経者)と呼ばれる指導者も出現したという。[68] さらに近年発見された碑文には sutaṃtika, sutātika, sutātikini, sūtātikini の名称が見え、[69] 学者はこれらを「sūtra に精通した特殊な人々につけられる形容詞であろう」と考えている。[70]

そうであれば、『大毘婆沙論』に一箇所現れる「経部師」(誦持修多羅者)を、無理に『異部宗輪論』の説経部(Sūtrāntavāda)と比定する必要はない。ましてこの主張の内容が、説経部(説転部)のものと直接結びつかないのだからなおさらである。この「経部師」は部派に関係のない、教団のある指導者群を指すのかもしれない。もしそう考えれば、『大毘婆沙論』には、説経部の名称は全く現れなかったということになる。それなら『異部宗輪論』の説経部の成立は、『大毘婆沙論』より後であると考えることもできるはずである。(この場合は、直前に示した筆者の図は、「有部」と「宗輪論の説転部」をつなぐ矢印を「婆沙論の譬喩者」の段より下に下げ、カッコ内の「有部成立百年ごろ」を「婆沙論成立後」とでも改めなければならない。ただし「説転部」(説経部)と「譬喩者」が同じ有部から生じながらも、全く別の系統である点は、この図と全く変らない。)

そうなのだ。筆者は本節においてさまざまな論証をしながらも、実はその前提として『異部宗輪論』の記述——有部の成立後、一〇〇年ほどして説転部が生じた——を採用していたのである。筆者だとて有部の成立を紀元前二世紀前半に置くつもりはない。現代の学者と同様に、できるだけ下げて紀元前一世紀後半ころに置きたい。そうでないと、有部と『大毘婆沙論』の譬喩者の間が開きすぎるからである。しかし有部と説転部の間を約一〇〇年とする説に関しては、『異部宗輪論』を採用したい。いや少なくとも有部の成立と譬喩者の中間に、説転部を位置せしめたい。

これをはっきり示すことは難しい。しかしいくつかの傍証はある。まず第一に、直前に述べた『大毘婆沙論』の経部師が初期教団の特殊な指導者群（Sūtrāntika 誦経者）ではないかという懸念についてであるが、『大毘婆沙論』の中に言及される異端者で、このような原初的な人々を指す例は他にないようである。もしこの懸念が晴れれば問題はなくなる。第二に、すでに本文に記したように、もし説経部が『大毘婆沙論』の譬喩者（Dārṣṭāntika）より後に生じたとしたらSūtrāntavāda などとせず、直ちにSautrāntika という名称にしたであろう。第三に、これもすでに述べたように、『大毘婆沙論』の譬喩者の主張は、有部の教義――特に法（dharma）の規定――が確定した後に、この全般にわたって有機的になされた反論である。ところが説転部の主張は極めて単純なものであり、三世実有説への反省もみられない。第四に、『大毘婆沙論』の成立を紀元三世紀に入ってからとみれば、経量部の祖師と考えられるシュリーラータ（紀元四世紀中ごろの人と思われる）までの間は一五〇年もない。もしこの間に説経部が成立したとすれば、後の諸論書の中に「ウッタラを祖師とみなす説経部」の存在を示す記述が数多くあってもよいはずなのに、それがない。[71]第五に、たとえ有部内の異端者とみなされていたとしても、有部の教義にあれほど広汎に根本的に反対した譬喩者のことである。もし説転部より前に譬喩者が存在していたとしたら、なぜ『異部宗輪論』に譬喩者の名称または主張が述べられていないのだろうか。やはり譬喩者は説転部より後の時代に生じた可能性の方が大きいであろう。

結　論（第一章）

インド小乗仏教において、経量部は説一切有部から最後に分派した部派といわれ、その教義は大乗瑜伽行派のそれに直接つながるものとして一般に重要視されているが、残念なことに、その教義も歴史もまだ謎に包まれている。玄

奘がインドからもたらした伝承説によると、『順正理論』にその主張がしばしば引用され破折される上座とは、経量部の論師シュリーラータであるという。この上座の教義を研究するために、まず第一章においては、経量部に関係があるといわれる人物、書物、伝説をできるだけ多く取り上げて調査し、これらに基いて、いちおうの経量部の歴史を構成する必要があった。

第一節においては、主として『俱舎論』『順正理論』成立の伝承説を調査した。すなわち『俱舎論』に用いられるkila（伝説）の語の意味を『俱舎論』本文及びその諸註釈書それに『順正理論』の内容から探り、さらに『俱舎論』本文の構成のスタイル、そこに用いられる動詞の人称形、頌の配列の仕方を考察し、その結果世親がまず頌だけを造り、後にその長行釈（解説）を著したこと、および彼がカシュミールの有部の論師たちにかなり気を使っていたことが、ほぼ明らかになった。それからみて、有名な『俱舎論』『順正理論』成立の伝承説は、かなり歴史的事実に近いと思われる。

第二節においては、経量部の祖師として有名なクマーララータについて、彼の断片、『出三蔵記集』や『三論玄義』の伝承説及び『俱舎論』註釈書などから、彼は玄奘の弟子窺基が伝えるような「仏滅百年の人物」ではなく、『大毘婆沙論』以後の人物であり、『成実論』の作者ハリヴァルマンやシュリーラータの直接の師であり、紀元三世紀の末から四世紀半ばにかけて生存し、説一切有部に属していた人物であることがほぼ明らかになった。

第三節では『順正理論』の上座を作業仮説的にシュリーラータと定め、同論の記述からシュリーラータは世親の師であり、『順正理論』が造られたころ、衆賢のいたカシュミールからみてインドの東方に住し、かなり高齢であったことを明らかにした。

第四節では、上の考察に基いて経量部に関係あるとみられる諸論師の年代を仮に定めた。これによれば、世親の年代は紀元三五〇―四三〇、そしてシュリーラータは紀元三三〇―四一〇の人物ということになる。筆者はシュリーラ

ータこそ「経を量として、論を量としない」と主張した経量部（Sautrāntika）の祖師と考えるものであるから、いわゆる経量部（Sautrāntika）の出現は、この年代論による限り、紀元四世紀の後半ということになる。しかしこれはあくまでも仮の年代論であって、もし世親の年代を現在学界で認められている紀元四〇〇—四八〇に置けば、シュリーラータは紀元三八〇—四六〇の人物となり、したがっていわゆる経量部という名称の成立は紀元五世紀の初頭にまでずれこむことになるのである。

第五節ではフランスの碩学プシュルスキ教授の所説に導かれ、『大毘婆沙論』の譬喩者に関して考察し、譬喩者（Dārṣṭāntika）とは有部から世間の現喩 dṛṣṭānta を用いて有部の法の体系を破壊する者たちとして軽蔑の意をもって呼ばれた名称であること、これに対して経量部（Sautrāntika）の名称は好意的ニュアンスがあること、しかしさらに後代のヤショーミトラのころには両者の区別はほとんど忘れられていたことを明らかにした。また経量部は、決していわゆる部派などではなく、むしろ一種の学派のごときものであったが、強い拘束力のあるものでは決してなかった。ただ有部の「三世実有」説に反対し「現在有体・過未無体」説を主張する立場が共通しているだけであり、この立場に基いて各論師が自己の主張に経量部の名称を付したものにすぎないと推定される。したがって『俱舎論』の経量部説はいずれも、世親の意識の内では自己の意見と考えられ、これはまたカシュミールの有部に対する気がねから、自己の存在を隠すための婉曲的用法でもあったと考えられる。

第六節ではまずはじめに、従来経量部研究の隘路になっていた『異部宗輪論』中の経量部をとりあげ、これが実際には、説経部（Sūtrāntavāda）または説転部（Saṃkrāntivāda）と名づけられ、ウッタラを祖師と仰ぐ『大毘婆沙論』以前の部派であること、これに対して「経を量とし論を量としない」と主張する経量部（Sautrāntika）はアーナンダを祖師と仰ぎ、その成立はかなり遅いものであること、などを明らかにしたと考える。そして以上に基いて、経量部の歴史として、まず『大毘婆沙論』の譬喩者からはじまり、紀元四世紀前半の有部の異端者クマーララータおよび紀

元四世紀中ごろの『成実論』の作者ハリヴァルマンを経て、紀元四世紀後半のシュリーラータのころに経量部（Sautrāntika）という名称がはじめて起こり、『倶舎論』の世親もこの名称を用いて自己の立場を示したこと、しかし彼らは有部からは『大毘婆沙論』以来の蔑称である譬喩者の名で呼ばれることが多かったこと、を明らかにしたつもりである。

第一節 註

(1)『開元釈経録』巻八、大正五五、五五七頁上中。
(2)『婆藪槃豆法師伝』大正五〇、一八八頁以下。なお W. Wassiljew, *Der Buddhismus*, p. 240 以下にこの翻訳が示されている。
(3)蓮沢成淳『国訳一切経』史伝部六、解題。
(4)『大唐西域記』巻四、大正五一、八九一頁以下。
(5)『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』巻二、大正五〇、二三二頁以下。
(6)『大唐西域記』巻三、大正五一、八八七頁下。
(7)『倶舎論記』巻一、大正四一、一一頁上中。『倶舎論疏』巻一、大正四一、四五七頁以下。
(8)『倶舎論頌疏』巻一、大正四一、八一四頁上。
(9)『宋高僧伝』巻五、大正五〇、七三四頁上。
(10)Bu-ston, *History of Buddhism*, tr. by E. Obermiller, p. 142—p. 145.
(11)Tāranātha, *Geschichte des Buddhismus*, tr. by A. Schiefner, p. 93.
(12)É. Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, T. III, Louvain, 1970, Introduction, p. XL.
(13)『南海寄帰内法伝』巻四、大正五四、二二九頁中。
(14)同上、二二九頁下。
(15)これに関しては佐々木現順『阿毘達磨思想研究』三三八頁以下。なおこの箇所の和訳は佐々木現順『仏教における時間論の研究』二八五頁以下。
(16)佐々木現順『阿毘達磨思想研究』三四三頁以下。
(17)『南条目録』1265.
(18)『至元録』巻九、大正蔵経、昭和法宝総目録、第二巻、二三二頁下。
(19)百済康義「ウイグル訳『阿毘達磨順正理論』抄本」『仏教学研究』第三八号、二〇頁以下。
(20)江島恵教「スティラマティの『倶舎論』註とその周辺——三世実有説をめぐって——」『仏教学』第一九号、二一頁。

(21) J. Takakusu, *The works of Saṅghabhadra, an opponent of Vasubandhu*, JRAS. 1905, p. 158.
(22) 『至元録』巻九、一三二頁下。
(23) 『南条目録』1266.
(24) J. Takakusu, ibid., p. 158.
(25) *de La Vallée Kośa*, T. I, Introduction, p. XXII.
(26) 『大毘婆沙論』巻一、大正二七、一頁上中。『阿毘曇毘婆沙論』巻一、大正二八、一頁下。『鞞婆沙論』巻一、大正二八、四一六頁上中。
(27) 『大毘婆沙論』には妙音 (Ghoṣaka) の「経に説かれていないことはアビダルマで扱うべきでない」という主張が見られるが、これはアビダルマの正しい態度を保つことを述べているのであってアビダルマの仏説を否定する立場とは全く逆である。由二此尊者妙音作二如レ是説一。一切阿毘達磨皆為二釈経一。因二如レ是如レ是経一作二如レ是如レ是論一。非二経説一者皆応レ除レ之。同巻四六、大正二七、二三六頁中。『阿毘曇毘婆沙論』巻二五、大正二八、一八二頁上。『鞞婆沙論』巻一、大正二八、四一八頁中(ここは他の二訳と異なり尊者曇無多羅 Dharmatrāta となっている)。
(28) 『入阿毘達磨論』巻下、大正二八、九八九頁上。*Abhidharmāvatāraprakaraṇa*, Peking No. 5599, Vol. 119, p. 53・2・5-7.
(29) 世親は長行釈でも kila を加えている。atas taddhetos tasya dharmapravicayasyārthe śāstrā *kila* Buddhenābhidharma uktaḥ. *Kośa*, p. 3, *l*. 1.
(30) 『順正理論』巻一、大正二九、三二九頁下。
(31) *Sthiramati*, Derge, Tho 22a⁵. Peking, Vol. 146, p. 205・1・7; *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 93・3・5; *Yaśomitra*, p. 11, *l*.23—*l*.30.
(32) *Kośa*, p. 146, *l*.3—*l*.5.
(33) *Yaśomitra*, p. 307, *l*.17.
(34) *Kośa*, p. 367, *l*.15—*l*.16.
(35) *Yaśomitra*, p. 621, *l*.19—*l*.20.
(36) 『五事毘婆沙論』大正二八、九九四頁上、九九四頁中、九九四頁下、九九四頁下。

(37) 『部執異論』大正四九、二〇頁中、二二頁下。
(38) 『十八部論』大正四九、一八頁中。
(39) *Vasumitra*, Peking, Vol. 127, p. 250·2·7.
(40) 『異部宗輪論』大正四九、一五頁中、一七頁中。
(41) 小山憲栄『異部宗輪論述記発軔』中、九頁裏。なお、窺基の記述は真諦『部執異論疏』断片と同じである。P. Demiéville, *L'origine des sectes bouddhiuqes d'après Paramārtha*, MCB, Vol. 1, (1931-32), p. 63.
(42) 『倶舎論』巻一〇、大正二九、五三頁中。『順正理論』巻一、大正二九、三三九頁下。
(43) de La Vallée Poussin 教授は経部の名を一回 (*de La Vallée Kośa*, T. I, Introduction, p. LII)、宮本正尊博士は二回(「譬喩者・大徳法救・童受・喩鬘論の研究」『日本仏教学協会年報』第一年、一七八頁)、渡辺楳雄博士は三回(『有部阿毘達磨論の研究』三六三頁)を見出した。
(44) Sautrāntika の名称の由来については外教からの言及もある。*Sarvadarśanasaṃgraha*, Government Oriental (Hindu) Series, No. 1, p. 43.
(45) 世親は長行釈でも kila の語を用いている。*Kośa*, p. 18, *l*.15—*l*.16.
(46) 『大毘婆沙論』巻七五、大正二七、三八八頁中。『阿毘曇毘婆沙論』巻三九、大正二八、二九一頁上。『鞞婆沙論』巻六、大正二八、四六〇頁下。
(47) 『大毘婆沙論』巻七五、大正二七、三八八頁下。『阿毘曇毘婆沙論』では仏陀提婆(同巻三九、大正二八、二九一頁中)、『鞞婆沙論』では曇摩多羅(同巻六、大正二八、四六〇頁下)となっている。
(48) 『雑阿毘曇心論』巻九、大正二八、九四四頁上。
(49) Kośa, p. 92, *l*.3—*l*.5.
(50) 『般若燈論釈』巻四、大正三〇、七二頁上。
(51) 『順正理論』巻三、大正二九、三四七頁上。
(52) *Sthiramati*, Derge, Tho 85a6-7. Peking, Vol. 146, p. 235·1·4-5; *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 113·1·4-5; *Yaśomitra*, p. 57, *l*.12—*l*.14.
(53) 後世の『アビダルマ・ディーパ』にも異説は述べられていない。*Dīpa*, p. 13, *l*.1—*l*.3.

(54)『大毘婆沙論』巻一三、大正二七、六一頁下。ただし『阿毘曇毘婆沙論』には識見説は法救としているが他の説については主張者の名を記していない。同巻八、大正二八、五〇頁下。

(55)『雑阿毘曇心論』巻一、大正二八、八七六頁中下。

(56)『五事毘婆沙論』巻上、大正二八、九九一頁中下。

(57) 世親はまた長行釈でも kila の語を用いている。*Kośa*, p. 30, *l*.11.

(58)『順正理論』巻六、大正二九、三六五頁上。

(59)『倶舎論記』巻二、大正四一、五〇頁中。

(60) *Yaśomitra*, p. 80, *l*.16; *Sthiramati*, Derge, Tho 116b[4]. Peking, Vol. 146, p. 250·4·3-4; *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 125·4·8—5·1.

(61) *Kośa*, p. 31, *l*.11—*l*.12.

(62) 真諦が於「二」と「」を重ねたのは長行釈の pratyekam を於「」於「」と訳したためであろう(『倶舎釈論』巻二、大正二九、一七三頁上)。チベット語訳では re re shiṅ とある。(*Kośa Tib*, Peking, Vol. 115, p. 139·3·8)

(63) *Kośa*, p. 38, *l*.4.

(64) *Kośa*, p. 39, *l*.3—*l*.5.

(65)『順正理論』巻九、大正二九、三七七頁下。

(66) *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 133·5·2; *Sthiramati*, Derge, Tho 140b[5]. Peking, Vol. 146, p. 261·1·5-6; *Sthiramati*, Derge, Tho 142b[7]—143a[1]. Peking, Vol. 146, p. 262·1·2-3; *Pūrṇavardhana*, Vol. 117, p. 134·4·3-4.

(67) *Yaśomitra*, p. 94, *l*.8.

(68) *Sthiramati*, Derge, Tho 143a[1]. Peking, Vol. 146, p. 262·1·3.

(69) *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 134·4·4.

(70) *Yaśomitra*, p. 96, *l*.16.

(71) 真諦に『倶舎論義疏』五三巻があったことが知られている(『倶舎釈論』序、大正二九、一六一頁中)。この部分は法宝『倶舎論疏』に紹介されている。「真諦云二経部一」(同巻三、大正四一、五一三頁中)。

(72) この経量部の主張からだけでは根より識の働きを重視する前項の識見説に同じようにみえるが、実はかなりのちがいが

あるようである。経量部は有部のいう第六意識の働きまでも前五識に与えその働きを拡大している。『アビダルマ・ディーパ』に、「譬喩者は一切は直接知覚では認識できない（apratyakṣa）」といい、前五識は過去の対象を捉えると紹介されている。これは有部では第六意識だけの働きである。dārṣṭāntikasya hi sarvam apratyakṣam. pañcānāṃ vijñānakāyānām atītaviṣayatvād yadā khalu cakṣūrūpe vidyete tadā vijñānam asat, yadā vijñānaṃ sat, cakṣūrūpe tadāsati, vijñānakṣaṇasthityabhāve svārthopalabdhyanupapatteś ca. *Dīpa*, p. 47—p. 48. これはまた外教の文献 *Sarvadarśana-saṃgraha* が Sautrāntika は bāhyārtha-anumeyatva であり Vaibhāṣika は bāhyārtha-pratyakṣatva であると伝えるものと関連があろう（*Sarvadarśanasaṃgraha*, p. 19）。なお第二章第二節参照。

(73) 『大毘婆沙論』巻一三、大正二七、一一七頁下。『阿毘曇毘婆沙論』巻一三、大正二八、九三頁上。

(74) *Kośa*, p. 136, *l*.14—*l*.18. なおこの解釈はヤショーミトラによった。*Yaśomitra*, p. 292, *l*.14—*l*.15. 山口益・舟橋一哉『倶舎論の原典解明——世間品——』二〇五頁参照。

(75) 『順正理論』巻二七、大正二九、四九四頁中、四九六頁中。

(76) *Sthiramati*, Derge, Tho 364a[1]. Peking, Vol. 147, p. 73·4·2; *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 222·4·8—5·1.

(77) 『阿毘達磨甘露味論』巻上、大正二八、九七〇頁下以下。

(78) 『雑阿毘曇心論』巻八、大正二八、九三五頁下以下。

(79) チベット語訳では de de ltar nod (evaṃ sa gṛhyate) となっている。

(80) 八斎戒については平川彰『原始仏教の研究』四一六頁以下参照。

(81) *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 267·3·4; *Sthiramati*, Derge, Do 35b[4]. Peking, Vol. 147, p. 119·2·7.

(82) チベット語訳では ji ltar bsñen gnas...yaṅ med de. las smad pa yin paḥi phyir ro shes *grag* go. (*Kośa Tib*, Peking, Vol. 115, p. 199·5·1-2) となっていて kila の語が、kutsitatvāt karmaṇaḥ までかかることがはっきりわかる。

(83) *Kośa*, p. 213, *l*.3—*l*.4.

(84) 世親はこの箇所の前半でこのことを述べている。ahorātrāt pareṇāpi saṃvarotpattau yuktyavirodhāt. *Kośa*, p. 212, *l*.20—*l*.21. ヤショーミトラはこれを世親の言としている。Acārya āha. pareṇāpi saṃvarotpattau yuktyavirodhād iti. *Yaśomitra*, p. 375, *l*.11.

(85) *Kośa*, p. 213, *l*.8—*l*.9.

(86) 『大毘婆沙論』巻二二四、大正二七、六四五頁下以下。なお『阿毘曇毘婆沙論』『鞞婆沙論』はこの部分を欠く。

(87) 『雑阿毘曇心論』巻一〇、大正二八、九五一頁中下。

(88) 『順正理論』巻三七、大正二九、五五三頁上中。

(89) *Sthiramati*, Derge, Do 38a$^{3-4}$. Peking, Vol. 147, p. 120·2·6.

(90) 長行釈及びチベット語訳からみる限り、nāsraveṣu で切るべきである。玄奘訳の「見不ㇾ順ㇾ住故」は分りやすく意訳してある。それゆえ真諦訳も「非於流。無伴」と句点を打つべきである。

(91) calatvāt paṭutvāc ca. *Yaśomitra*, p. 486, *l*. 21.

(92) V. 40a 以下で āsrava を āsayanti と āsravanti により語源解釈している。āsayanti saṃsāre āsravanti bhavāgrād yāvad avīciṃ ṣaḍbhir āyatanavraṇair ity āsravāḥ. *Kośa*, p. 308, *l*. 15. しかし一般には āsravanti が用いられる。

(93) *Pūrṇavardhana*, Vol. 118, p. 4·4·2-4.

(94) *Yaśomitra*, p. 486, *l*. 17.

(95) 『大毘婆沙論』巻四七、大正二七、二四五頁上。『阿毘曇毘婆沙論』巻二六、大正二八、一九三頁中。『鞞婆沙論』巻二、大正二八、四二六頁上。

(96) Sautrāntika の名称が起こってからも他派からは軽蔑的に Dārṣṭāntika と呼ばれていたようである。二者の関係については次の興味ある論文がある。J. Przyluski, *Dārṣṭāntika, Sautrāntika and Sarvāstivādin*, IHQ, Vol. XVI, No. 2, p. 246f.

(97) kati……ity āha/頌 の形は、チベット語訳では gaṅ she na/頌/shes bya ba smos te で示されている。

(98) ただし釈論本文中に ity āha が用いられることは大変多い。

(99) 世親自作の『唯識二十論』でも、頌を導入する語として āha は一回しか使われていないが、『唯識三十頌』に対する安慧釈ではほとんどすべての頌の直前に āha が用いられている。これは *Prasannapadā* や *Bodhicaryāvatāra*（いずれも頌と釈の作者がちがう）でも同様である。

(100) *Kośa*, p. 110, *l*. 2.

(101) 『雑阿毘曇心論』巻九、大正二八、九四五頁上。

(102) *Yaśomitra*, p. 252, *l*. 25; *Sthiramati*, Derge, Tho 327a^{6}; *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 206·4·6.

(103) *Kośa*, p.303, *l*.11.
(104) *Sthiramati*, Derge, Do 153b[2]; *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 118, p.1·5·1.
(105) *Kośa*, p.340, *l*.12. なお *Kośa Tib*, Peking, Vol. 115, p.245·4·1 参照のこと。
(106) 『大毘婆沙論』巻一六、大正二七、一三四頁下。『阿毘曇毘婆沙論』巻一四、大正二八、一〇五頁下。
(107) śāstraṃ *pravakṣyāmy* abhidharmakośam. *Kośa*, p.1, *l*.4. ただしこの場合チベット語訳では人称はわからない。
prāyo *mayā* 'yaṃ kathito 'bhidharmaḥ. *Kośa*, p.489, *l*.17.
(108) yata *ācāryo* 'bhidharmakośaṃ vaktum ādriyata iti. *Kośa*, p.2, *l*.17; *Yaśomitra*, p.10, *l*.23; *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p.93·1·7-8. ucyata iti *ācārya*vacanam. *Kośa*, p.8, *l*.8; *Sthiramati*, Derge, Tho 52a[7]; *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p.101·3·8—4·2.

第二節　註

(1) 『大唐西域記』巻三、大正五一、八八四頁下、八八五頁上。
(2) 同巻一二、大正五一、九四二頁上。
(3) 『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』巻二、大正五〇、二三〇頁下、二三一頁上。
(4) 同巻五、大正五〇、二五〇頁中下。
(5) 『成唯識論述記』巻二本、大正四三、二七四頁上。
(6) このことをはじめて指摘されたのは宮本正尊博士である。「不肖愚考するに滅後一百年と云ふは阿育王 Aśoka 出世の年代であるから、西域記巻一二に童受が揭盤陀国無憂王 Aśoka の宮廷に迎へられたる伝説に基きその無憂王を孔雀王朝の無憂即阿育王と解したるが為めに非らざるか。」宮本正尊「譬喩者・大徳法救・童受・喩鬘論の研究」『日本仏教学協会年報』第一年、一九〇頁。
(7) 『大唐西域記』巻一二、大正五一、九四一頁下。水谷真成訳『大唐西域記』中国古典文学大系二二、三八四頁。
(8) 『異部宗輪論述記発軔』上、九丁裏。『大唐西域記』巻八、大正五一、九一一頁上。
(9) 『成唯識論述記』巻四本、大正四三、三五八頁上。

(10)『倶舎論疏』巻二、続蔵第八三、二九八頁表。
(11)『倶舎論記』巻二、大正四一、三五頁下。
(12)『倶舎論疏』巻二、大正四一、四九六頁上。
(13)『出三蔵記集』巻一二、大正五五、八九頁中。
(14)同巻一二、大正五五、八九頁下、九〇頁上。
(15)『付法蔵因縁伝』巻六、大正五〇、三一九頁中以下。
(16)『出三蔵記集』巻一一、大正五五、七八頁下。
(17)『三論玄義』大正四五、三頁中。
(18)この書の作者については、特に S. Lévi と J. Przyluski の間で論争があった。Lévi は、本来馬鳴の作で、Kumāralāta が後に改作したとする。Przyluski は、本来仏滅一〇〇年の Kumāralāta が作り、後に馬鳴が改作したとする。しかし、上述のように、窺基の伝承は正しくないので、Lévi 説が正しいと思う。
なお近年本庄良文氏は、シャマタデーヴァ (Śamathadeva) の『倶舎論』註 *Abhidharmakośaṭīkopāyikā* の中に、「大徳クマーララータ (Bhadanta Kumāralāta) の喩鬘論 (Dṛṣṭāntapaṅkti)」という記述およびその断章を見出された。本庄良文「ウパーイカーの引く童受の喩鬘論断章」『浄土宗教学院研究所所報』第五号、一二頁以下参照。
(19) *Kośa*, p. 20, *l*.1—*l*.3.
(20)『品類足論』巻一五、大正二六、七五六頁下。同巻一七、大正二六、七六二頁下。
(21)『大毘婆沙論』巻七六、大正二七、三九一頁中。
(22) *Kośa*, p. 19, *l*.16—*l*.17.
(23) *Kośa*, p. 19, *l*.9—*l*.13.
(24)『大毘婆沙論』巻七六、大正二七、三九一頁上中。
(25)宮本正尊博士は『大毘婆沙論』の「諸有障礙是有対義。若無障礙是無対義」がクマーララータの有対偈と同一義であるのに、彼の名が記されていないから、彼は『大毘婆沙論』以後の人物とされる。たしかに後にみるようにヤショーミトラなどの註釈書によれば、その結論は同一義のように思われるが、表現は全く違っている。宮本正尊前引論文、一一三頁。
(26) *Yaśomitra*, p. 59, *l*.22—p. 60, *l*.3.

(27) *Sthiramati*, Peking, Vol.146, p.236·3·3-8 (この箇所はデルゲ版に落丁がある); *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p.114·2·4—3·1. 神泰『倶舎論疏』続蔵第八三、二九八頁表。

(28) 事実中国の普光と法宝は、この偈を境界・所縁有対法を意味するもの解釈しているが、梵文からみる限りこれは無理であり、恐らく誤りであると思われる。しかし一見するとそのような理解をさせる表現を有している。『倶舎論記』巻二、大正四一、三五頁下。『倶舎論疏』巻二、大正四一、四九六頁上。

(29) 『施設論』大正二六、五二三頁下、五二四頁上。*Kāraṇaprajñapti*, Peking No. 5588, Vol. 115, p.72·3·3—4·3. なおこのうちの mi gnod を na bādhate と還元したのは de La Vallée Poussin 教授である。de La Vallée Poussin, *Vasubandhu et Yaśomitra*, Bruxelles, 1914-19, p.339.

(30) 『阿毘曇毘婆沙論』巻四〇、大正二八、二九三頁上。

(31) 玄奘が六足論のうち『施設論』だけを訳出しなかった理由もこのことと関係があるかもしれない。

第三節　註

(1) 『大唐西域記』巻五、大正五一、八九六頁中。

(2) 『成唯識論述記』四本、大正四三、三五八頁上。

(3) 『倶舎論記』巻九、大正四一、一六八頁上。

(4) 『倶舎論疏』巻一〇、大正四一、六〇四頁上。

(5) 『大唐故三蔵玄奘法師行状』大正五〇、二一五頁下。『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』巻二、大正五〇、二三二頁下。『続高僧伝』巻四、大正五〇、四四九頁上。

(6) *Yaśomitra*, p.40, *l*.21—*l*.31.

(7) 『順正理論』巻六、大正二九、三六一頁上中。

(8) この他に『順正理論』巻三、大正二九、三四四頁中にも同様の記述がある。

又上座説「諸法無レ非二意所行一故皆法処摂」。若爾唯応レ立二一法処一。以二一切法皆意境一故。此但有レ言無二定量証一。又彼(上座)所言「雖二実一処一而於二一中一執二差別相一立二余十一一。謂初眼処亦名二法処一。乃至意処亦名二法処一。最後法処唯名二法処一」。

若爾便越二順別処経一。如二彼経説一。「苾芻当レ知。法謂外処。是十一処所レ不レ摂法」。

なおこのような考えは、『大毘婆沙論』にすでにみられる。すなわち

有余師説。「法界総摂二一切法一尽。以二十七界亦名レ法故無二斯過失一」。彼(有余師)不レ応レ作二是説一。法名雖レ通而法界別故。

(巻七一、大正二七、三七〇頁下)

なおこのような議論は他には『阿毘曇甘露味論』にみられる。

一切意識塵法是謂一切法。五識不レ能二分別一。意識分別。(巻上、大正二八、九六九頁中)

なお『倶舎論』はこれに三つの答を示している。*Kośa*, p. 16, *l*.22—p. 17, *l*.2.

(9)　例えば L. de La Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi, La Siddhi de Hiuan-Tsang*, Paris, 1928-29, p. 222.

(10)　高井観海『小乗仏教概論』中の「経量部の教義」参照。

(11)　『順正理論』巻一五、大正二九、四一九頁上。

(12)　同　巻一七、大正二九、四三三頁下。

(13)　同　巻一九、大正二九、四四七頁中。

(14)　同　巻二〇、大正二九、四四九頁中。

(15)　同　巻一九、大正二九、四四七頁下。

(16)　同　巻二六、大正二九、四八九頁上。

(17)　同　巻五一、大正二九、六二八頁下。

(18)　同　巻一九、大正二九、四四五頁中。

(19)　同　巻二〇、大正二九、四五〇頁中。

(20)　同　巻四六、大正二九、六〇四頁上。

(21)　同　巻二五、大正二九、四八二頁下。

(22)　同　巻二六、大正二九、四八八頁上。

(23)　同　巻二六、大正二九、四九〇頁中。

(24)　同　巻二七、大正二九、四九五頁中。

(25)　同　巻八〇、大正二九、七七五頁中。

第四節　註

(1) 詳しくは第二章第三節(一八八頁以下)参照。
(2) *Kośa*, p. 329, *l*.22—*l*.24.
(3) *Kośa*, p. 330, *l*.4.
(4) *Kośa*, p. 330, *l*.9.
(5) スティラマティにおいては、ペキン版とデルゲ版の間に相違がある。〔Derge〕yaṅ smras pa shes bya ba ni *lob dpon gshan du ma yin pa ñid do*. (*Sthiramati*, Derge, Do 196a[2]). 〔Peking〕yaṅ smras pa shes bya ba ni *slob dpon gshon nu len ñid do*. (*Sthiramati*, Peking, Vol. 147, p. 192·1·8.) これは書写の誤りかもしれない。この相違については江島恵教教授の教示を得た。記して感謝する。
(6) *Yaśomitra*, p. 517, *l*.19.
(7) *Yaśomitra*, p. 518, *l*.4.
(8) yaṅ smras pa shes bya ba ni slob dpon dpal len (Ācārya Śrīlāta) ñid do. (*Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 118, p. 14·3·3; Derge, Tohoku No. 4093, Chu 149b[3])
(9) gaṅ shig ces bya ba ni 〔slob dpon gyi (この部分デルゲ版は欠)〕 slob dpon gnas brtan gshon nu len (Sthavira Kumāralāta) la smras paḥo. (*Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 118, p. 14·3·8—4·1; Derge, Chu 149b[7]) なおナルタン版はペキン版に全同である (Narthan, 東京大学所蔵本) Ñu 165a[3])。なおデルゲ版及びナルタン版の照合については斎藤明氏の助力を得た。記して感謝する。
(10) *Yaśomitra*, p. 518, *l*.21. *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 118, p. 14·5·3.
(11) 『順正理論』巻二五、大正二九、四八三頁上。
(12) 羅什の生涯については横超慧日・諏訪義純『羅什』二五一頁の「鳩摩羅什年譜」参照。
(13) 宇井伯寿「史的人物としての弥勒及び無着の著述」『印度哲学研究』一、四〇六頁以下。
(14) A. Hirakawa, *Index to the Abhidharmakośabhāṣya*, Part 1, Introduction, p. II—p. X.
(15) 木村泰賢『阿毘達磨論の研究』『全集』四、一三〇頁。

(16) 宇井伯寿『成実論解題』『国訳一切経』論集部三、八頁。しかし宇井博士は「或は(成実)論が作られて後直に将来せられて支那に訳出せられ、為に印度には殆ど知られずに終ったのであらう」とも述べられる(『印度哲学史』三一五頁)。
(17) 例えば『順正理論』巻一五、大正二九、四一九頁上の記述と『成実論』巻三、大正三二、二五八頁下のそれである。詳しくは第二章第一〇節(三一三頁)参照。
(18) *Dīpa*, p. 47—p. 48.
(19) 宮本正尊「譬喩者・大徳法救・童受・喩鬘論の研究」『日本仏教学協会年報』第一年、一八〇頁。
(20) 『出三蔵記集』巻一一、大正五五、八九頁中下、九〇頁上。
(21) 『仏書解説大辞典』第五巻、一三一頁。
(22) 干潟龍祥「世親年代再考」『宮本正尊教授還暦記念論文集』三〇五頁以下。
(23) 服部正明「ディグナーガ及びその周辺の年代——付『三時の考察』和訳——」『塚本博士頌寿記念仏教史学論集』七九頁以下。梶山雄一「清弁・安慧・護法」『密教文化』六四・六五、一五九頁以下。

* ここで『倶舎論』のインド撰述の三註釈書の年代順序について、従来の研究を紹介しよう。三註釈書とは
スティラマティ (Sthiramati 安慧) の *Tattvārthā*
プールナヴァルダナ (Pūrṇavardhana 満増) の *Lakṣaṇānusāriṇī*
ヤショーミトラ (Yaśomitra 称友) の *Sphuṭārthā*
の三である。スティラマティ疏には最後の「破我品」に対する部分は存在しない。
桜部建博士は、「破我品の研究」において、他の八品に関してはスティラマティ疏とプールナヴァルダナ疏は極めて類似した表現がみられる可能性が多いのに対して、ヤショーミトラ疏は、前記二疏と類似したスタイルを有していないにもかかわらず、「破我品」に対する部分だけは、ヤショーミトラ疏とプールナヴァルダナ疏の間に著しい一致を示していることを指摘された。そしてこのことから、プールナヴァルダナは前八品についてはスティラマティ疏を参照し、「破我品」についてはヤショーミトラ疏を参照した可能性があるとされた。つまりヤショーミトラ疏は少なくともプールナヴァルダナ疏より前代に位置することもあり得る、というのである。ただしヤショーミトラと、スティラマティの前後関係には触れておられない。
(桜部建「破我品の研究」『大谷大学研究年報』第一二号、二九頁以下参照)

これに対して江島恵教博士は、「三世実有説」の箇所に対する三註釈書の研究から、スティラマティ疏、プールナヴァルダナ疏、ヤショーミトラ疏の順であろうと推定された。（江島恵教「スティラマティの『倶舎論』註とその周辺——三世実有説をめぐって——」『仏教学』第一九号、五頁以下参照）

三註釈書の年代は、今後の興味ある重要な問題である。

第五節　註

(1)『大毘婆沙論』巻一〇六、大正二七、五五〇頁下。
(2)　同　巻四四、大正二七、二二八頁中。
(3)　同　巻一六、大正二七、七九頁下。
(4)　同　巻一五二、大正二七、七七五頁上。
(5)　同　巻二〇、大正二七、一〇三頁下。
(6)　同　巻一一三、大正二七、五八七頁上。
(7)　同　巻五一、大正二七、二六四頁中。
(8)　同　巻一三四、大正二七、六九三頁下。
(9)　同　巻一、大正二七、四頁中。
(10)　同　巻二一、大正二七、一〇五頁中。
(11)『阿毘曇毘婆沙論』巻一二、大正二八、八六頁上。
(12)『大毘婆沙論』巻九、大正二七、四三頁下。
(13)『阿毘曇毘婆沙論』巻五、大正二八、三二頁中。
(14)『大毘婆沙論』巻一〇、大正二七、四七頁上。
(15)『阿毘曇毘婆沙論』巻五、大正二八、三五頁中。
(16) *Kośa*, p.31, *l*.11—*l*.16.
(17)『順正理論』巻七、大正二九、三六七頁中。

(18) *Kośa*, p. 66, *l*.16—*l*.17.

(19) *Kośa*, p. 76, *l*.21—p. 80, *l*.8.

(20) 『順正理論』巻一三、大正二九、四〇六頁中～同巻一四、大正二九、四一二頁下。

(21) *Kośa*, p. 91, *l*.14—p. 94, *l*.16.

(22) 『順正理論』巻一七、大正二九、四二九頁上。

(23) *Kośa*, p. 5, *l*.6—*l*.7.

(24) *Kośa*, p. 99, *l*.10.

(25) 『順正理論』巻一九、大正二九、四四四頁中。

(26) *Kośa*, p. 112, *l*.18.

(27) 『順正理論』巻二一、大正二九、四五八頁下。

(28) *Kośa*, p. 116, *l*.16—*l*.23.

(29) 『順正理論』巻二三、大正二九、四六三頁中。

(30) *Kośa*, p. 136, *l*.14—p. 137, *l*.14.

(31) 『順正理論』巻二七、大正二九、四九五頁下。

(32) *Kośa*, p. 154, *l*.5.

(33) 『倶舎論』巻一〇、大正二九、五五頁中。

(34) 『順正理論』巻三〇、大正二九、五一二頁下。

(35) *Kośa*, p. 194, *l*.14—p. 195, *l*.15.

(36) 『順正理論』巻三四、大正二九、五三五頁下。

(37) *Kośa*, p. 195, *l*.15—p. 196, *l*.2.

(38) 『順正理論』巻三四、大正二九、五三七頁上。

(39) *Kośa*, p. 196, *l*.4—p. 199, *l*.10.

(40) 『順正理論』巻三五、大正二九、五三九頁下以下。

(41) *Kośa*, p. 213, *l*.1—*l*.9.

(42) *Kośa*, p. 222, *l*.6.

(43) 『順正理論』巻三九、大正二九、五六三頁中。

(44) *Kośa*, p. 278, *l*.16—p.279, *l*.4.

(45) 『順正理論』巻四五、大正二九、五九六頁下。

(46) *Kośa*, p. 300, *l*.19—p. 301, *l*.11.

(47) 『順正理論』巻五一、大正二九、六二九頁中。

(48) *Kośa*, p. 375, *l*.10—p. 377, *l*.5.

(49) *Yaśomitra*, p. 588, *l*.17.

(50) 『順正理論』巻六八、大正二九、七一一頁下。

(51) 第一章第一節(一四頁)参照。

(52) *Kośa*, p. 229, *l*.17—p. 230, *l*.12.

(53) niyatam eva tu dṛṣṭadharmādivedaniyam aniyataṃ caturtham iti varṇayanti. *Kośa*, p. 230, *l*.12—*l*.13.

(54) 『順正理論』巻四〇、大正二九、五七〇頁中下。

(55) Dārṣṭāntikāḥ Sautrāntikāḥ. *Yaśomitra*, p. 392, *l*.21.

(56) *Kośa*, p. 237, *l*.13—*l*.19.

(57) Dārṣṭāntikāḥ Sautrāntika-viśeṣā ity arthaḥ. *Yaśomitra*, p. 400, *l*.17.

(58) 『順正理論』巻四一、大正二九、五七四頁中下。

(59) 同巻二、大正二九、三三九頁中。

(60) 同巻二、大正二九、三三九頁中。

(61) 同巻二、大正二九、三四〇頁中。

(62) 第一章第四節(六一頁)参照。

(63) *Kośa*, p. 145, *l*.18.

(64) ヤショーミトラもこれを世親の真意としている。*Yaśomitra*, p. 309, *l*.31 以下。

(65) *Kośa*, p. 248, *l*.10—*l*.12.

(66) *Yaśomitra*, p. 411, *l*.4—*l*.5.
(67) *Kośa*, p. 461, *l*.7.
(68) *Yaśomitra*, p. 698, *l*.10—*l*.11.
(69) 桜部建「経量部の形態」『印仏研』二―一、一一五頁以下。
(70) É. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien, des orgines à l'ère Śaka*, Louvain, 1958, p. 582.

第六節 註

(1) 『三論玄義』大正四五、二頁中。
(2) 『大唐西域記』巻四、大正五一、八八九頁下。
(3) 中村元『インド思想史』九四頁、平川彰『インド仏教史』上巻、一七九頁。
(4) 部派分派史については、木村泰賢・干潟龍祥「結集史分派史考」(『国訳大蔵経』論部第一三巻)、寺本婉雅・平松友嗣『蔵漢和三訳対校異部宗輪論』、塚本啓祥『初期仏教教団史の研究』、静谷正雄『小乗仏教史の研究』、平川彰『インド仏教史』上巻、参照。
(5) 平川彰前引書、一一八頁、一五二頁。
(6) 平川彰前引書、一五二頁。
(7) 静谷正雄前引書、一一四頁。
(8) 『大唐西域記』巻二、大正五一、八七九頁下。
(9) カニシュカ王の年代については、中村元『インド古代史』下、一八二頁以下、平川彰『初期大乗仏教の研究』九六頁、参照。
(10) 『大唐西域記』巻三、大正五一、八八七頁上。
(11) 小山憲栄『異部宗輪論述記発軔』下、四七丁表。
(12) 小山憲栄前引書、下、四七丁裏。
(13) 高井観海『小乗仏教概論』一五九頁以下。

(14) J. Przyluski, *Dārṣṭāntika, Sautrāntika and Sarvāstivādin*, IHQ, Vol. XVI, No. 2, p. 236f.
(15) J. Przyluski, *Sautrāntika et Dārṣṭāntika*, Rocznik Orientalistyczny, VIII, 1932.
(16) 宮本正尊「譬喩者・大徳法救・童受・喩鬘論の研究」(『日本仏教学協会年報』第一年)、一一四頁。
(17) 宮本正尊『大乗と小乗』一六六頁。
(18) 『順正理論』巻一、大正二九、三三二頁上。
(19) *Yaśomitra*, p. 392, *l*.21.
(20) *Yaśomitra*, p. 400, *l*.17.
(21) 宮本正尊前引論文、一一九頁。
(22) 『望月仏教大辞典』「譬喩師」の項。
(23) 玄奘は経量部の経論を将来しなかったようである。『大唐西域記』巻一二、大正五一、九四六頁下。
(24) これらについては、塚本啓祥『初期仏教教団史の研究』四一三頁—四三六頁、静谷正雄『小乗仏教史の研究』一一頁—三〇頁、平川彰『インド仏教史』上巻、一四三頁—一七三頁、参照。
(25) これらについては、寺本婉雅・平松友嗣『蔵漢和三訳対校異部宗輪論』参照。
(26) 小山憲栄『異部宗輪論述記発軔』中、九丁表。
(27) *Yaśomitra*, p. 11, *l*.29—*l*.30.
(28) *Kośa*, p. 146, *l*.3—*l*.5.
(29) *Yaśomitra*, p. 307, *l*.17.
(30) 『順正理論』巻三四、大正二九、五三八頁上中。
(31) 『順正理論』巻一、大正二九、三三二頁上。
(32) 第一章第一節(一八頁以下)参照。
(33) 『順正理論』巻一、大正二九、三二九頁下。
(34) 『根本説一切有部毘奈耶雑事』巻三七、大正二四、三八九頁中。
(35) E. Waldschmidt, *Das Mahāparinirvāṇasūtra*, Berlin, 1950, p. 238.
(36) 寺本・平松前引書、付録 p. 21, *l*.2; p. 29, *l*.16.

(37) 小山憲栄前引書、中、九丁裏。
(38) 小山憲栄前引書、中、九丁裏、一〇丁表。
(39) 『順正理論』巻二六、大正二九、四八九頁中。
(40) 平川彰『律蔵の研究』三九頁—四三頁。
(41) 『入大乗論』巻上、大正三六、三七頁上。
(42) (1)『大毘婆沙論』巻四四、大正二七、二三〇頁中。(2)同巻九六、四九四頁上。(3)同巻九六、四九六頁上。(4)同巻一〇四、五三六頁下。(5)同巻一一〇、五七二頁中。
(43) (1)『阿毘曇毘婆沙論』巻二四、大正二八、一七七頁中。(2)同巻四八、三六二頁上。(3)同巻四八、三六四頁中。(4)同巻五四、三八七頁下。(5)同巻五九、四〇七頁下。
(44) なお玄奘三蔵の諸訳の中でも、部派名として「経量部」と量の名を付けたものは、『異部宗輪論』にしかみられない。
(45) 寺本・平松前引書、付録 p. 16, *l*. 16—*l*. 17.
(46) *Kośa*, p. 129, *l*. 14—*l*. 15.
(47) *Kośa Tib*, Peking, Vol. 115, p. 173・3・2.
(48) *Kośa*, p. 129, *l*. 18.
(49) *Kośa Tib*, Peking, Vol. 115, p. 173・3・3.
(50) 寺本・平松前引書、付録 p. 16, *l*. 18—p. 17, *l*. 1.
(51) 小山憲栄前引書、下、四七丁表裏。
(52) 寺本・平松前引書、付録 p. 17, *l*. 1.
(53) 『大毘婆沙論』巻一一、大正二七、五五頁中。『阿毘曇毘婆沙論』巻六、大正二八、四二頁中下。
(54) 小山憲栄前引書、下、四七丁裏参照。
(55) *Kośa*, p. 64, *l*. 5; p. 197, *l*. 16; p. 477, *l*. 15.
(56) 静谷正雄前引書、一三九頁。
(57) 赤沼智善『印度仏教固有名詞辞典』Dārṣṭāntika の項参照。
(58) 『大毘婆沙論』巻五六、大正二七、二八八頁中。『阿毘曇毘婆沙論』巻三一、大正二八、二二三頁上。

(59)『大毘婆沙論』巻二、大正二七、七頁中。
(60)『阿毘曇毘婆沙論』巻一、大正二八、六頁上。
(61)『大毘婆沙論』巻三八、大正二七、一九八頁上中。
(62) 平川彰「有刹那と刹那滅」『金倉博士古稀記念印度学仏教学論集』一六三頁。
(63)『大毘婆沙論』巻三八、大正二七、一九八頁下。
(64) *Kośa*, p.77, *l*.5—*l*.7.
(65)『阿毘曇毘婆沙論』巻二〇、大正二八、一四八頁中。
(66)『大毘婆沙論』巻一九五、大正二七、九七七頁中。
(67) J. Przyluski, *Dārṣṭāntika, Sautrāntika and Sarvāstivādin*, IHQ, vol. XVI, No. 2, p.246f.
(68) 塚本啓祥前引書、三九〇頁—三九二頁。
(69) É. Lamotte, *Histoire du bouddisme indien*, Louvain, 1958, p.579.
(70) ibid., p.582.
(71) ただし『順正理論』に一例だけ「経説者」という表現がみられる。すなわち「然経説者唯無₂所₁触説名₂虚空₁」(『順正理論』巻一七、大正二九、四二九頁上)。この「経説者」は、虚空の実有法なることを否定した経量部 (Sautrāntika) を指すことは明らかである。この「経説者」の原語は、恐らく Sūtravāda (または Sūtrāntavāda) であろう。とすると、衆賢の時代 Sautrāntika は、前代の Sūtravāda の名称で呼ばれたことがあったことになる。しかし右にみたように『異部宗輪論』の Sūtravāda と、『倶舎論』の Sautrāntika の間には、年代的にも教理的にも関係は全くないのである。もしあるとすれば、それは、「自分たちだけが釈尊の経を理解しているものである」という自負と理念であろう。それゆえ、この二つは、全く関係はないのであるが、後の Sautrāntika は、そのような理念だけは、前代の Sūtravāda から受けているという自負があり、また同時代の他の人々も、それを認めていたのかもしれない。しかし、この二派の発生は、全く別のものと考える。

第二章　経量部の思想——シュリーラータの思想を中心にして

序

すでに第一章「経量部の歴史」で考察したように経量部(Sautrāntika)の祖師といわれるクマーララータ(Kumāralāta)は『大毘婆沙論』以後の人物であり、しかも、説一切有部に所属していた可能性がつよい。さらにこのクマーララータとシュリーラータ(Śrīlāta)とは同世代に属する師弟関係にあったことも推測される。また「経(sūtra)を量とし、論(śāstra, abhidharma)を量としない」経量部の発生は、『倶舎論』の時代までにしか遡れないことも事実である。このように考えてくると、経量部毘婆沙(Sautrāntikavibhāṣā)を造ったといわれるシュリーラータこそ、経量部の祖師または経量部という名称を最初に用いた人物であると推定される可能性が大きいのである。

ところで『順正理論』にしばしば引用され破折される「上座」とは、シュリーラータであるという伝承説も、すでに我々のみてきたところである。もしこれが事実なら、この「上座」の主張を考察することによって、経量部といわれるものの思想がある程度うかがえるのではないだろうか。

我々はここに、『順正理論』に引用される上座説の主たるものをとりあげ、これを検討したいと念願する。ただし『順正理論』の記述は『倶舎論』と密接な関係をもってなされており、また上座説の多くも『倶舎論』の文脈の中で理解され得ると考えられる。それゆえ以下の考察において我々は、同時にその諸註釈書を用いて『倶舎論』の記述を注意深く理解し、また『倶舎論』の前後の論書をも参照しながら、『順正理論』の上座の主張を明らかにしていきたい。

譬喩者、経量部の思想は後代からみるとさまざまに発展したようにみえるので、これらを一括して論ずることはあ

まり意味がないであろう。以下の考察によって、従来ほとんど知られなかった経量部の論師の主張をいくらかでも解明できれば、と願っている。

第一節　触処の法

まず『倶舎論』「根品」第二二頌下の問題から扱ってみたい。はじめに関係する部分を和訳しよう。なお科段とその名称は、諸註釈を参考にして筆者がつけたものである。(1)

一　『倶舎論』の記述(2)

(1)　まえがき

(イ)　**法の倶起**

さて今や、次のことが熟慮される。

〔問〕　これら有為法はおのおの別の相(lakṣaṇa)を有しているのであるけれども、それと同じように、おのおの別に生ずるのであろうか。あるいはまた、必ず一緒に生ずるような法も、いくらかはあるのであろうか。

〔答〕　必ず一緒に生ずるような法も、いくらかはある、といわれる。

(ロ)　**一切法の分類**

これら一切法は五種類である。すなわち色(rūpa)(3)と心 (citta) と心所 (caitasika)(4) と心不相応行 (cittaviprayukta-

saṃskāra）と及び無為(asaṃskṛta)である。[5] このうち、無為法は決して生ずることはないので、[6]〔今は問題にしないことにする。〕

(ii) 本　論

(イ) 欲界での八事俱生

有色(rūpin)[7]の法に関しては次のような規則(niyama)がある。すなわち

欲界においては、極微は、声がなく根がないときは、八つのものが同時に生ずる。

ここでいう極微(paramāṇu)とは、色のあつまり（rūpasaṃghāta）であって、しかも一切の中で最も微細な(sarva-sūkṣma)ものであるといわれる。それとはちがった〔いわゆる極微の一つ一つ〕は識別され得ない。この極微（つまり極微のあつまり）は、欲界においては、声がなく(aśabdaka)根がない（anindriya）ときは、八つのもの（dravya）があつまって同時に生ずるのであり、そのうちの一つも減ることはない。[8] 八つのものとは、四大種(catvāri mahābhūtāni)と色(rūpa)・香(gandha)・味(rasa)・触(spraṣṭavya)の四所造色(upādāyarūpāṇi)である。

(ロ) 欲界での九事俱生

しかしこの極微〔のあつまり〕が、根があり（sendriya）声がないときは、九つのものが同時に生ずる。あるいはまた、十のものが同時に生ずる。

そのうち、まずはじめに

身根を有するもの(kāyendriyin)は、九つのものが同時に生ずる。

極微のあつまりの中に、身根が存在するとき、このあつまりが頌中で述べた、身根を有するものである。これには九つのものが同時に生ずる。右に述べた八つのものと、身根とである。

(ハ) 欲界での十事倶生

身根の外に、他の根を有しているもの(aparendriya)**は、十のものが同時に生ずる。**(第二二頌)

極微〔のあつまり〕の中で、身根の外に他の根があるときは、そこには十のものが同時に生ずる。右に述べた九つのものと、眼(cakṣus)・耳(śrotra)・鼻(ghrāṇa)・舌(jihvā)の根のうちのいずれかで〔あわせて十のものになる〕。

(ニ) 欲界での十一事倶生

さて次に、これら諸極微(paramāṇavas)[9]が声を有して生じつつあるときは、右の順序に従って、一つずつ増えて、九つのもの、十のもの、十一のものが同時に生ずる。なぜなら、根を離れない声もまたあるからであり、それは有執受(upātta)の大種を因としている声である。

(III) 付論

(イ) 四大種の共存

〔問〕さて四大種が離れずくっついているとき、何ゆえに、ある〔極微の〕あつまり(saṅghāta)だけが堅(kaṭhina)として、あるあつまりだけが湿(drava)として、あるいはまたあるあつまりだけが煖(uṣṇa)として、あるいはまたあるあつまりだけが動(samudīraṇa)として、生ずるのだろうか。

〔答〕極微のあつまりのうちで、四大種中、最も明了に(paṭutamam)勢力よりして(prabhāvatas)あらわれる(udbhūta)ものが、その中で認識される(upalabdhi)。あたかも針(sūci)と草(tūli)をまとめた束に触れると、針の勢力の方が強いので、痛く感じるようなものであるし、また大麦の粉(saktu)と塩(lavaṇa)の粉をまぜて味わうと、塩の勢力の方が強いので、からく感じるようなものである。

〔問〕さてそれでは、この極微のあつまりにおいて、残りの三大種が存在することが、どうやって証明されるの

か。
〔答〕一　作用(karman)によって、つまり物を摂し(saṃgraha)、保持し(dhṛti)、熟し(pakti)、動かす(vyūhana)という作用によって証明されるのである。
〔答〕二　またある極微のあつまりが、縁(pratyaya)を得たときに、堅等が湿等になるから、このことが証明されるのである。
〔答〕三　他の人々(apare)はいう。「水中で、極度の冷たさ(śaitya)によって、暖かさ(auṣṇya)が存在することが証明されるのである。〔それゆえ、水中に水大と火大が共存しているのがわかる。〕」
〔難〕　しかし、たとえ水大と火大、つまり冷たさと暖かさが、まざりあっていなくても(avyatibhede 'pi)極度の冷たさは存在するであろう。あたかも、ごく強い声(śabda)や過度の受(vedanā)が、他のものとまざりあっていなくても存在するが如きである。
〔答〕四　他の人々はいう。「極微のあつまりにおいて、残りの三大種が存在するのは、種子として(bījatas)であって、自体として(svarūpatas)ではない。世尊は、この木のあつまりの中に、種々の鉱石(dhātu)がある、とおっしゃったからである」。

(ロ)　風中の顕色

〔問〕〔もしも極微のあつまりにおいて、八つのものが必ず一緒に生ずるというならば〕、どうして風の中に、顕色(varṇa)が実在することが知られるのか。
〔答〕一　このことは、信じらるべき(śraddhānīya)もので、推論さるべき(anumānīya)ものではない。[10]
〔答〕二　あるいはまた、推論としては、風が香をもつものと結びつくことによって(saṃsargatas)、香をとらえる(grahaṇa)から、風中に顕色があることがわかる、といってもよい。香は顕色と常に離れないものだからである。

(ハ) 色界での色法の倶起

色界(rūpadhātu)においては、香と味の二つが存在しないことは、すでに説かれた。[11] これによって、色界にある諸極微(paramāṇavas)は、[12] 六つ、七つ、八つのものが同時に生ずる、ということは、前に述べたことと同じ性質であるから、再びは述べない。

(ニ) dravyaの意味

〔問〕 さて次に、頌中で八つのもの (dravya) といわれることに関して、正確な意味でのもの (dravya eva) を dravya と理解するのか、あるいはまた、処 (āyatana) を dravya と理解するのか。

〔答〕 またこれによって、いかなる過ちがあるのか。

〔問〕 もし頌中のもの(dravya)を、正確な意味での dravya として理解するならば、頌中の「八つのもの(aṣṭadravyaka)とか、九つのもの・十のもの(navadaśadravyaka)」というのは、少なすぎる (atyalpa) といわれよう。なぜならば、これには、[13] 形色(saṃsthāna)も必ず (avaśyam) 存在しなければならないからである。これもまた、極微のあつまり (paramāṇusaṃcita) であるから。これにはまた、触処内の重性 (gurutva) と軽性 (laghutva) のうちの一つと、滑性 (ślakṣṇatva) と渋性 (karkaśatva) のうちの一つが、必ず存在しなければならない。またものによっては、冷(śīta)・飢(jighatsā)・渇(pipāsā) もなければならない。

次にまた、頌中のもの (dravya) を処としての dravya (āyatanadravya) と理解するのならば、頌中の「八つのもの (aṣṭadravyaka)」というのは、多すぎる (atibahu) といわれよう。なぜならば、四大種もまた触処 (spraṣṭavyāyatana) である限り、「四つのもの」(すなわち色・香・味・触) といわるべきであるからである。

〔答〕 あるものが、所造色のよりどころ (āśraya) になっている場合 (つまり四大種の場合) は、正確な意味でのものを dravya と理解するし、またあるものが、四大種をよりどころとしている (āśrita) 場合 (つまり所造色の場合)

は、処を dravya と理解するのである。

〔問〕たとえ汝はこういったとしても、四大種としての dravya は、より多くなる。なぜならば、所造色の一つ一つが四大種をよりどころとしているからである。〔それゆえ、所造色の数に、四をかけあわせただけのものがあるはずである。〕

〔答〕かけあわされた多くの大種は、四大種と同じ種類のものと理解される。なぜならば、かけあわされた他の多くの大種も、自己の種類（svajāti）の範囲を越えない（anatikrama）から、結局は種類として、四つのものということになる。

(iv)

あとがき

さてこのように、分別（vikalpa）によって議論に努力しても、何の役に立とうか。[14] 議論（vāc）は、欲（chanda）からも生ずるのである。その議論の真の意味が考察されねばならないのである。有色法の倶生の規則を述べ終った。

二　八事倶生の意味

右の第二二頌下の部分は科段によって示されたように、短いながらも一つのまとまった構成を有している。ここに作者世親の巧みな整理と展開をみることも可能かもしれない。ここの主題は、色法の倶起である。しかしこれは、『倶舎論』全体の内容の中では、さほど重要な位置を占めてはいない。最も重要なのは、次の頌以後に示される心・心所および心不相応行の倶生の問題である。色法の倶起は、そこへ至るための単なる導入部という印象さえうける。しか

しここにも長期にわたる、アビダルマ論師たちの議論という背景があるのであり、世親はこれを整理して示したのである。

まず本論ともいうべき頌の主旨について考えてみよう。これは我々が実際に認識できる物質（rūpa）は、最低八つの法（dharma）から成っていることをいわんとするものである。例えば、ここに、一つのオレンジがあるとしよう。このオレンジは、地・水・火・風の基本的な四大種と、黄といういろ(色)・快い香り（香）・皮の味（味）・ざらざらした手触り(触）の八つの法から成っている、というものである。このことを、もう少し厳密に考えてみよう。世親は頌で、次のように述べる。

kāme 'ṣṭadravyako 'śabdaḥ paramāṇur anindriyaḥ.

《欲界において、声なく根のない極微は、八つのものから成り立っている。》

ここで我々を困惑させるのは、八つのものから成るあつまりを、極微（paramāṇu）と単数形で呼んでいることである。単数の極微は一般には、一つの色法を形成する極小の原子を意味する。例えば赤という色法の極微の如くである。しかしここでは、その意味ではない。すなわち長行釈に

sarvasūkṣmo hi rūpasaṃghātaḥ paramāṇur ity ucyate.

《〔頌でいう〕極微とは、〔さまざまな〕色のあつまりであり、このあつまりは、一切のうちで最も微細なものであるといわれる。》

とあるように、色のあつまり（rūpasaṃghāta）なのである。しかもあつまる前のそれぞれの色法は、一極微ではなくいくつかあつまって認識される最小限の単体であるから、これらの色法があつまったものも最小限のものである。「このあつまりは、一切のうちで最も微細なものである」というのは、そのことを意味しているのだと思われる。それゆえ世親は、そのすぐ後に

《それ（色のあつまり）より微細であるものは識別され得ない。》

と述べているのである。以上のことから、八事倶生するものは、厳密には、右に例として挙げたオレンジそのものを意味しているのではなく、オレンジを成り立たせている八つの法の集合物を意味していることが知られるのである。

さてこのような八つの法のあつまりを、世親はなぜ極微（paramāṇu）と単数形で呼んだのであろうか。その第一の理由は、それ以前からの有部の伝統をそのまま採用したからだと思われる。すなわち『阿毘曇心論』には

極微在二四根一　十種応レ当レ知
身根有二九種一　余八種謂レ香[15]

とあり、『阿毘曇心論経』にも

微塵在二四根一　十種応レ当レ知
身根九外八　謂在二有香地一[16]

とされ、また『雑阿毘曇心論』にも

極微在二四根一　十種応レ当レ知
身根九余八　謂是有香地[17]

と全く同様に記されている。これらの表現は、やや『倶舎論』のそれと異なるが、おのおのの長行釈によって、内容は同じことが明らかである。そしてこれらの頌で、極微とか微塵とかいわれているものの原語は、恐らくは paramāṇu と単数形で示されていたであろう。世親はこれをうけて、自らもまた単数形にしたのだと思われる。[18]

第二の理由は、ここで用いる極微の意味が、一般の極微のそれと異なっているからであろう。有部においては、普通極微とは、一つの色法を形成する最も微細な単体である。しかし極微の一つ一つは、我々には認識され得ない。我々は極微があつまって、はじめて赤とか青という自性（svabhāva）をもった色法として認識できるのである。有部で

は普通、このようなあつまりを極微の複数形で呼ぶのである。

ところがいま問題になっている極微は、それとは全く異なることに注意しなくてはならない。ここで世親のいう極微とは、色のあつまり(rūpasaṃghāta)、つまり右に述べたような自性を有する法があつまって、実際認識ができる集合物なのである。すなわち勝義有(paramārtha-sat)と世俗有(saṃvṛti-sat)の区別でいえばまさに世俗有そのものなのである。[19]それゆえこれを極微と呼べば、単数形にしても複数形にしても、単一の色法を形づくる普通の意味での極微とは区別され得ない。そこでひとまず単数形で示したのであろう。この頌につづく長行釈でも、世親はこれをほとんど単数形で示しているが、二ケ所だけ複数形で表わしているところがある。[20]ここにこの極微の不徹底な表現をみることができるのである。なお有部ではこのような極微をsaṃghātaparamāṇu(聚極微)と呼んで本来の極微dravya-paramāṇu(事極微)と区別していたらしい。[21]

『倶舎論』のこのようなparamāṇuの用い方に対して、後世批判があらわれている。すなわち『アビダルマ・ディーパ』は次のようにいう。

《極微(paramāṇu)は、七つのものと離れないものとして示される。欲界においては一つ多くなり(つまり八つのものが同時に存在し)、身根と眼・鼻・耳・舌の四根のうちの一つがあるときは、さらに二つ多くなり〔十になる〕。》

(第一一〇頌)

『アビダルマ・ディーパ』の作者は、極微の語は本来の意味で使われるべきであり、世親の用法は間違っていると主張する。つまり彼に従えば、極微は欲界においては、他の七つの極微と常にともにある、としかいえないことになり、『倶舎論』の八事倶生と内容は同じであるが、表現が大いに異ならなければならない。

《この極微は、常に七つのものと離れないもので、すなわち四大種と三所造色、あるいは三大種と四所造色と離れないで生ずるものであって、それゆえこの極微は第八番目のものである。[22]》

すなわち、もし大種の一つである地大をとりあげれば、残りの三大種と色・香・味・触の四所造色の七つとともに生起するし、もし所造色の一つである色をとりあげれば、四大種と残りの香・味・触の三所造色の七つとともに生起するという。

さて以上で第二二頌でいう極微の意味が理解されたのであるが、八事倶生の規定には、さらにいくつかの欠点があるように思われる。それが、dravya の意味についての議論である。

有部の体系では、実有[23] (dravyato 'sti) の法とは、それだけで自相 (svalakṣaṇa) を有し、認識の場に参加できる最小の単体である。それゆえ十二処・十八界のいちいちは、実有の法なのである。つまりこれらの法は dravya である。しかるにその中で、さらにわかれているものがある。例えば色処という法は、眼の対境として実有なる法ではあるが、具体的にそれはまたいろ (顕色 varṇa) とかたち (形色 saṃsthāna) にわかれ、全体で二〇種の色法に分類される。また触処は、四大種と重性・軽性・滑性・渋性・冷・飢・渇の一一法を数える。そしてこれらの一つ一つは、認識の場で自己の役割を果たすに耐えるものであるから、dravya である。一般に有部では、五位七十五法というが、それは処としての分け方であり、実際の法の数は極めて多いということができよう。そうなると dravya の意味に誤解を生じやすい。

頌において、八つのものと述べたこの dravya が、もし正確な意味での dravya であれば、八つのものでは少なすぎることになる。なぜなら色には、顕色と形色の二〇の法があるし、触にも、一一種の法があるからである。再びオレンジを例にとれば、これは基本的な四大種と、黄色・快い香り・皮の味・ざらざらした感触という四つのものをたしかに持っている。しかしそれと同時に、オレンジ特有の円い形もあるし、重い・軽いという感触も含んでいるはずである。それを八つで代表するのは少なすぎるという難である。

また有部の体系では、四大種は触処に含まれる。これは我々には極めて奇妙に感じられる。四大種は、すべての所

造色のよりどころ(āśraya)であるのだから、色にも声・香・味にもすべてに四大種が含まれているはずである。しかし有部によれば、四大種は所造色のよりどころではあっても、全く別のものである。ちょうど親から子が生まれるけれど全く異なった個体であるようなものである。それゆえ所造色から、もとの四大種をとり出して、これを見たり聞いたり嗅いだり味わったりすることはできない。ただ物質をさわったときに感ずるあるものとしかいいようがない。それゆえ四大種は触処に入るという。この考え方は原始仏教から続いてきた四大種を五位七十五法の体系に、無理にくみ入れねばならなかったことに由来する。さてこう考えれば、八事俱生といっても四大種は触処に含まれるから、再びこれを数え上げる必要はなく、ただ色・香・味・触の四つのものの俱生といえば十分ではないか、という難である。

このような議論は、それ以前の論書にはみられず、後の『順正理論』において白熱した議論が展開するところから、世親の時代にはじめて起こったものだと考えられる。

三　四大種の用増と体増

さて以上で頌の解説である本論の分析が終ったので、次に付論の分析にうつろう。

前述したように、世俗有としての物質は、最低八つの法からなっているけれども、そのうち色・香・味・触の四所造色は、我々が確かに認識できるものである。しかるに残りの四大種(地・水・火・風)は、これを正確に把握できない。ただ触ってみて堅ければ地大が、湿っていれば水大が、煖かければ火大が、運動性があれば風大が、感じられるだけである。しかも一般に、一つの物質について一つの大種しか感じられない。しかしあとの三つの大種も共存しているというなら、なぜ我々には一つの大種しか感じられないのだろうか。

これについて世親は

《四大種のうち最も明了に（paṭutamam）、勢力よりして（prabhāvatas）あらわれるものだけが、我々に認識される。》

として、その例として、とがった針とやわらかい草を束ねて皮膚にさせば、針の勢力が強いから痛く感じ、草の存在は感じられないし、また塩と大麦の粉をまぜてなめても、塩の勢力が強いので塩のからさだけ感じ、大麦の粉の味は感じられないようなものであるといっている。

ところで『大毘婆沙論』巻一三一には、ある物質において四大種が共存する場合、極微の数が多いからその一つがあらわれるという体増説と、極微の数は同じでもその勢用（prabhāva, śakti）が強いからその一つがあらわれるという用増説とがみられる。[24] 体増説は次の通りである。

応㆑言。大種体有㆓増減㆒。（中略）雖㆑有㆓増減㆒而不㆓相離㆒。以㆓展転相資同作㆒㆓所作㆒故。如㆓堅物中㆒雖㆓地微多水火風少㆒然離㆓水等㆒地微不㆑能㆑作㆓所作事㆒。[25]

この場合、極微の数が少ない他の三大種もたがいに助けあって物質を構成しているという。『大毘婆沙論』はその直後に、用増説を主張した人に言及している。

有説。大種体無㆓増減㆒。（中略）大種勢力有㆓増微㆒故。如㆓堅物中四大極微㆒。体数雖㆑等而其勢力地極微増。（中略）如㆘一両塩和㆓一両麨㆒置㆓於舌上㆒塩生識猛麨生識微㆖。（中略）水酢均和生㆓舌識㆒喩。針鋒鳥翮生㆓身識㆒喩。広説亦爾。[26]

これによれば、四大の極微の数は、常に同じであると考えていたらしい。そして譬喩として、塩と大麦の粉、水と酢、針の先と羽毛の先、の三つを挙げている。

以上の引用から、世親は『倶舎論』を作成するにあたって、『大毘婆沙論』のこの部分を参照し、しかも後者、つ

まり用増説を採用したことがわかる。また用いる譬喩も、三つのうち二つまで借用している。(27)

四　四大種の共存(28)

以上で、四大種が共存していても、そのうちの一つしか我々に捉えられない理由がわかったのであるが、これを他の面から考えてみると、一つしか我々に感じられないのになぜ他の三つが共存していることがわかるのか、という問題になる。(29)

この問題に対して『倶舎論』は、四つの答えを示している。

〔答〕一　作用（karman）によって、つまり物を摂し、保持し、熟し、動かすという四大のそれぞれの作用が、このものにみられるからというもの。

そしてこれについても、世親は『大毘婆沙論』を参照していると思われる。すなわち

問。云何得㆑知㆔此四大種恒不㆓相離㆒。答。自相作業一切聚中皆可㆑得故。謂堅聚中地界自相現可㆑得故有㆓義極成㆒。於㆓此聚中㆒若無㆓水界㆒金銀錫応㆑不㆑可㆑銷。又水若無彼応㆓分散㆒。若無㆓火界㆒石等相撃火不㆑応㆑生。又火若無無㆑能㆓成熟㆒。彼応㆓腐敗㆒。若無㆓風界㆒応㆑無㆓動揺㆒。又若無㆑風応㆑無㆓増長㆒。(30)

堅いものを例にとれば、もし水大がなければ金銀などもとけることはないし、火大がなければ石などで打っても火花がでないし、風大がなければものが動くということもない。物質は四大がそれぞれの作用をもって成り立っているのである。(31)

〔答〕二　物質がある縁を得ると変化する、例えば金銀も火という縁を得れば流体になり、水も冷たさという縁を得れば氷になるからというもの。

これは、右の〔答〕一 に引用した『大毘婆沙論』の主旨と変るものではない。しかしその直後に出る巻一三二冒頭の記述も、世親は大いに参考にしたに違いない。すなわち

問。若堅不堅物転相作者諸法云何不レ捨二自性一。云何相作。如二水性軟至レ冬凝結一。斧斫猶難金等性堅若置二炎鑪一便銷如レ水。如レ是等豈非三諸法捨二自相一耶。答。非三諸堅物転作二不堅一。亦非三不堅転成二堅物一。然堅不堅法住二未来世一。若遇二堅縁一則不堅法滅堅法続生。遇二不堅縁一則堅法滅不堅続生。余亦如レ是。故無下諸法捨二自相一過上。(32)

傍点の部分が、彼に〔答〕二 を用意させたものであろう。

しかしここで注意すべきは、この文章の主旨が、縁を得ることによって物質中の四大の存在を証明するものでは決してないことである。右の記述は縁を得て金が流体になったり水が氷になる場合、なぜ四大種のそれぞれがなくならずに、常に自相を有しているかという問と、それに対して、例えば金がとけて流れるとき、四大種中の堅がそのまま湿（流体）に変形するのでなく、堅が内にひっこんで、代りに湿が外にあらわれるという答からなっているのである。「諸法の自相を捨てるという過なし」とはこのことを示すものである。もう一度くり返していうならば、右の『大毘婆沙論』巻一三二冒頭の記述は、物質は縁を得て四大のいちいちが変化し、外にあらわれる形状がちがってくるにしても、四大のいちいちは常に自相を有して存在し、決して地大がそのまま水大になったり、水大がそのまま火大に変化することはないことを強調したものである。以上のことは、次項と密接な関係があるので、詳しく述べた。

五　シュリーラータの主張

さて我々はついに本節の主題に到達した。

〔答〕三 は他の人々の主張である。

《他の人々はいう。「水中の極度の冷たさによって、暖かさが存在することが証明される」と。》

例えば極冷の水から普通の冷たさの水に手を入れれば、暖かさを感じる。それゆえ水の中にも暖かさ、つまり火大が存在することが知られる、というのである。

この論証は一見、極めてわかりやすく、人を納得させるものがある。しかしこの短い主張をもう少し詳しく調べてみると、ここには意外に大きな問題が含まれているのに気がつく。この主張についてヤショーミトラはいう。

《冷たい水、より冷たい水、最も冷たい水が感じられるのであるから、そこには、それとは反対に少ない火、より少ない火、最も少ない火が生ずるので、極冷が認められ、それによって水中に火の存在することが証明されるのである。[33]》

そしてスティラマティとプールナヴァルダナはその後に

《「冷たさは暖かさを対治したものであるがゆえに」と彼らはいっている。[34]》

と結んでいる。これはまさに、〔答〕二 において示した『大毘婆沙論』巻一三二冒頭の有部説に、全く反対するものであるといえよう。前述の通り有部では、冷たいのは冷たさが独立して存在するのであって、暖かさとは何の関係もない。暖かくなるのは、冷たさがひっこんで、暖かさが表面に出てくるからにすぎない。ところがこの他の人々(apare) は、冷たさは暖かさの欠如態だと主張するのである。

さて、このように有部に真向から反対する他の人々とは誰であろうか。註釈者は一致してシュリーラータとみなしている。すなわちヤショーミトラは

《他の人々はいう。「水中で極度の冷たさによって、暖かさがあることが証明される」とは大徳シュリーラータ(Bhadanta Śrilata) である。[35]》

とし、またスティラマティとプールナヴァルダナは

《他の人々はいう。「水中で極度の冷たさによって云々」とは、論師シュリーラータ（Ācārya Śrīlāta, slob dpon dpal len）である。[36]》

と、いずれもシュリーラータの主張に帰せしめている。

さて『倶舎論』は、次にこれに対する非難を挙げている。すなわち

《たとえ〔冷たさと暖かさが〕まざりあっていなくても（avyatibhede 'pi）、極度の冷というものは存在するであろう。あたかもごく強い声や過度の受（vedanā）が、他のものとまざりあわなくても、存在するが如きである。》

これについて諸註釈は

《たとえば声が他のものと結びつかなくても、すなわちまざりあわなくても、極〔めて強い〕声はある。すなわち〔声という〕自性（svabhāva）の種類によって、強い声、より強い声、最も強い声、が存在するのである。[37]》

また受（vedanā）も同様であり、楽受とまざりあわないで、苦受は存在するのである。[38] つまり水中に冷たい、より冷たい、最も冷たいという三種の冷たさがあったとしても、これらは火（暖かさ）とは全く関係なく、冷たさという法の自相の強劣の種類によって存在しているのだという非難である。これは明らかに上述の『大毘婆沙論』の伝える有部の考えである。さらに三註釈書のうちヤショーミトラだけは

《たとえまざりあっていなくてもというのは、右の意見をĀcārya（世親のこと）が批判しているのである。[39]》

と、この非難を世親自身のものとみなし、彼がこの点で有部と同意見であったことを伝えている。

さて以上の考察から、シュリーラータの主張は、表面上は四大種の共存を証明し、有部説に加担しているようにみえるが、実は有部の法の体系を全く破壊するものであることがわかるであろう。

ところで世親がなぜ、この主張をわざわざ〔答〕三として採用したかを考えてみよう。シュリーラータの説が、当

時極めて盛んに用いられていたからかもしれないし、あるいは世親が彼と個人的に親しかったからかもしれない。しかし最大の理由は、例の『大毘婆沙論』巻一三二冒頭の縁に遇うという記述を用いて、世親が〔答〕二を示したのちに、この記述が強調するのとは全く反対の主張、すなわち、縁に遇ったのちに四大種が自相を失って変化してしまうというシュリーラータの主張を想起したからに違いないと考えられる。ただ一行の引用ではあるが、世親の心理の推移がわかり、興味深く思われるのである。

さて最後に〔答〕四を簡単にみておこう。これは、四大種のうち三つが表面にあらわれないのはこれらが種子(bīja)の形で内在しているからであるという、他の人々の主張である。これについてヤショーミトラは経量部の人々(Sautrāntikās)と伝えているが、(40) 他の二註釈書には、何の言及もない。第一章にも述べたとおり、筆者はシュリーラータを経部師であると考えている。しかしもしヤショーミトラのこの比定が正しければ、シュリーラータの時代には、彼の外にも経部師と呼ばれる人々が存在したということになる。bīja に関しては、後節で触れるであろう。

六 『順正理論』の上座説

さて以上、四大種の共存に対する四つの答を考察してきたが、このうちの第三の答であるシュリーラータの主張を他の論書に求めると、『順正理論』の上座の説に全く一致する。(41)

又如下汝（上座）説二微火一為上冷。有二微煖聚一。待レ此名レ冷待レ彼名レ煖。(42)

又上座言。「火界或少或不二増強一即名為レ冷。所以者何。於レ彼無レ日或去レ日遠便有レ冷故。又如丁極大炎熱起時無二別少分所造触起一同許丙唯有乙火大増多甲熱減少時亦応レ如レ是。無二別少分所造触生一。応レ許二唯是火大減少一。若別有レ冷亦応レ許レ有二別所造触非煖非冷一。是故定無二冷所造触(43)一」。

これは明らかに、有部の体系とはちがい、冷を火大(暖)の欠如態とみなす考え方である。有部では、太陽が照っているときは暖かさという法が存在し、太陽が沈んで寒くなるときは、冷たさという別の法が存在すると考える。しかるに上座は、寒くなったのは太陽の暖かさがなくなったからだと考える。この考えは至って常識的で、我々を納得させるようにみえるが、有部の法の体系を根底からくつがえすものである。そして以上のことから、『順正理論』の上座はシュリーラータである、という玄奘三蔵の伝承説がここで確かめられたのである。

ところで右の主張をみて気づくのは、暖(火大)の欠如態であるから、冷は実有法ではないということである。つまり上座は冷(śita)という触処中の所造色の存在を否定するのである。『倶舎論』にみられる彼の短い断片は、ただ水中にも火大があることを示すために用いられていたにすぎなかったのだが、実は彼の真意は、触の所造色の実有を否定することにあったのである。『順正理論』巻四、巻五は、上座のこの触の所造色非実有論で占められている。

先に述べたように、有部は触処に地・水・火・風の四大種と、滑性・渋性・重性・軽性・冷・飢・渇の七所造色の合計一一種を含ませ、これがいずれも実有の法であると考える。これらの所造色は、実際には我々が感じる心理現象と考えられるのだが、有部は心理現象に対応する実体が外界に存すると主張するのである。これに対する上座の意見をうかがおう。

寡学上座於レ此説レ言。「非ニ触処中有ニ所造色一。所以者何。即諸大種形差別故。謂即大種次第安布。於ニ諸金・銀・頗胝迦・宝・雲母・金剛・芭蕉練等和合聚中一説為ニ滑触一。与レ此相反和合聚中説為ニ渋触一。[44](後略)」

滑性(つるつる感じさせるもの)と渋性(ざらざら感じさせるもの)は、実有法ではなく、ただ四大種の分布によるにすぎないという。

彼上座言。「無ニ別所造名ニ軽重性一。即諸大種或少或多説ニ軽重一故[45]」。

(上座)「又軽重性相待成故非ニ実有体一。謂即一物待レ此名レ軽。待レ彼名レ重。非ニ堅性等相待而成[46]一」。

上座によれば、重性・軽性とは、四大種の量が多いか少ないかに他ならないし、また重と軽は相対的なものであるから実有法ではないという。そしてそれに比べて四大種の堅等は、相対性を離れているから実有であると主張する。

又上座言。「飢渇二種非二所造色一。希求性故(47)」。

飢は「飢を覚えさせるもの」渇は「のどの渇きを覚えさせるもの」であるから物質ではなく、ものを希求する心理現象であるという。いまこれらに対する有部の反論は省略し、ただ上座（シュリーラータ）は触の所造色を否定し、触はただ四大種のみだ、と主張したことだけを示したのである。

ところで、すでに『大毘婆沙論』の頃から、四大種と所造色についての議論があらわれていたことは周知の事実である。覚天（Buddhadeva）は、四大種以外に所造色は全く存在しないとした(48)。また法救（Dharmatrāta）は、四大種と一般の所造色は実有としたが、触処の所造色と無表色だけは存在しないと主張したという。

尊者法救説。「離二大種一別有二造色一。然説二色中二非二実有一。謂所造触及法処色(49)」。

それゆえ、上座の先駆思想は、法救であるといえるかもしれない。しかし、法救の所説は古来極めて有名なものではあるが、右の一行だけしか伝わらず、詳しいことはわからない。シュリーラータは多分、法救の所説を参考にして、これをさらに理論化し、詳細に論じたのであろう。

ところで、これとよく似た記述は、『成実論』にも見出される。

問曰。軽無二定相一。所以者何。以二相待一故有。如下十斤物於二二十斤一為レ軽於二五斤一為上レ重(50)。

これも重性・軽性の相対性を示したものである。今後『成実論』をさらに詳しく調査する必要があろう(51)。

七　結

以上『倶舎論』「根品」第二二頌下の問題を考察してきた。そしてその中に引用されたシュリーラータの断片は、実は有部のダルマの体系をくつがえすものであることがわかった。しかも作者世親は、彼の主張を非難している。世親はシュリーラータの主張に、常に賛成したわけではなかったようである。そこで以上の調査から次のことがいえると思う。

(1)『倶舎論』「根品」第二二頌を著述するにあたって世親は、本論ともいうべき八事倶生の説明は、『阿毘曇心論』『阿毘曇心論経』『雑阿毘曇心論』を参照し、付論ともいうべき四大種の共存の説明は、『大毘婆沙論』を参照した。

(2) 世親の引用した、四大種の共存問題に対する第三の答は、シュリーラータの主張であり、この真の意図は触処の所造色の存在を否定するにあった。

(3) 世親がこの主張を想起し引用したのは、『大毘婆沙論』巻一三二冒頭の記述の内容による。

(4)『順正理論』の上座がシュリーラータであるという玄奘三蔵の伝承説は、この主張に関しては正しいことがわかる。

(5)『倶舎論』の作者世親は、シュリーラータの主張に必ずしも全面的には従わなかったようである。

（1）和訳に関しては、桜部建『倶舎論の研究』中の和訳を参照させて頂いた。記して感謝したい。

（2）*Kośa*, p. 52, *l.* 18—p. 54, *l.* 3; *Kośa Tib*, Peking, Vol. 115, p. 144·3·1—5·6. Derge, Tohoku No. 4090, Ku 38b⁴—39b⁶; *Sthiramati*, Derge, Tho 176b⁵—181a⁴; *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 146·5·1—p. 148·4·5; *Yaśomitra*, p. 123, *l.* 8—p. 127, *l.* 1.

（3）色を代表して単数形で示されている。

(4) 心所と心不相応行は、おのおのの法を示すために複数で示されている。
(5) 無為は有為に対するために、単数で示されている。
(6) naivotpadyate. *Dīpa* では nodeti na ca vyeti とある。*Dīpa*, p. 65, *l*. 7.
(7) 有色とは無色（五蘊のうちの受・想・行・識）に対する語で、具体的には色法を指す。
(8) 八事倶生随一不滅。（『倶舎論』巻四、大正二九、一八頁中）
(9) 頌及び長行釈で、今まで単数で示されていたが、ここではじめて複数で示されており、統一がとれていない。
(10) 写本は saṃpandatas, 梵文校訂者は saṃspandatas であるが、ヤショーミトラにより saṃsargatas と改める。桜部建前引書、二八〇頁参照。
(11) 第二章第一二節参照。
(12) 註(9)と同じく、paramāṇavas と複数形で示されている。
(13) 例の如く、極微のあつまりのことであるが、tad と中性で示されている。スティラマティはこれを具体的に、瓶や布としている。*Sthiramati*, Derge, Tho 180a¹.
(14) 世親はここで、この種の議論は、役に立たないと述べているが、衆賢はそうは考えず、有用であるとして、その理由を述べている。然為レ遮ニ遣多誹謗一故別説ニ大種一。多誹謗者謂或謗言。「大種造色無ニ別有一レ性」。或復謗言。「無ニ別触処所造色体一」（『順正理論』巻一〇、大正二九、三八四頁上）。スティラマティはこの全文を引用している。*Sthiramati*, Derge, Tho 180b⁵⁻⁷.
(15) 『阿毘曇心論』巻一、大正二八、八一一頁中。
(16) 『阿毘曇心論経』巻一、大正二八、八三七頁下。
(17) 『雑阿毘曇心論』巻二、大正二八、八八二頁中。
(18) 八事倶生を、同じような形でそれ以前の論書に見出すことが、筆者には出来なかった。しかし恐らく、『倶舎論記』に示されるように、『発智論』や『大毘婆沙論』の「若成ニ就身一定成ニ就色声触一」等の根などの成就問題が整理されて、八事倶生がいわれたのだと思われる（『倶舎論記』巻四、大正四一、七〇頁以下）。ところで上杉宣明「説一切有部の極微論研究」（『仏教学セミナー』第二四号、三七頁以下）には、*Visuddhimagga* にも八事倶生が説かれていることが紹介されている。

(19)　勝義有・世俗有については、平川彰「説一切有部の認識論」『北海道大学文学部紀要』一二、一頁—一九頁参照。

(20)　註(9)(12)を参照。

(21)　さきにあげた三綱要書のうち『雑阿毘曇心論』だけは、この項の終りに次のような付記がある。

問。若眼根極微十種者云何不二眼即是色即是余種一。如レ是則法性雑乱与二阿毘曇一相違。阿毘曇説。眼根一界一入一陰摂。答。二種極微。事極微聚極微。事極微者謂眼根極微。即眼根微余極微皆説二自事一。以二事極微一故阿毘曇説二眼根一界一入一陰摂一。聚極微者衆多事。此中説二聚極微一。住二自相一故法相不二雑乱一。（『雑阿毘曇心論』巻一、大正二八、八八二頁中）

なおヤショーミトラ、スティラマティ、プールナヴァルダナも saṃghātaparamāṇu と dravyaparamāṇu の区別をして、説明している。*Yaśomitra*, p.123, *l.* 17; *Sthiramati*, Derge, Tho 177a[6−7]; *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 147·1·6.

(22)　*Dīpa*, p. 65, *l.* 9—*l.* 10, *l.* 12—*l.* 14.

(23)　有部の dravya が、勝論派の影響によって生じたらしいことを、Jaini 教授が論じている。P.S. Jaini, *Abhidharmadīpa*, Introduction, p. 90.

(24)　体増・用増の語は『倶舎論記』から用いた。（『倶舎論記』巻四、大正四一、七一頁中下）

(25)　『大毘婆沙論』巻一三一、大正二七、六八二頁下、六八三頁上。

(26)　『大毘婆沙論』巻一三一、大正二七、六八三頁上。

(27)　ところで、『大毘婆沙論』中の体増説と用増説は、どちらが有部の正統説かわからない。普光は「評家なし」として、ともに正統説としている（『倶舎論記』巻四、大正四一、七一頁下）。しかし衆賢は『順正理論』中で、体増説を強く主張している。

なお『順正理論』に次のような記述がある。

経主自論有処説言。「此是彼宗所有過失。彼宗謂彼毘婆沙師。言諸聚中一切大種体雖二等有一而或有レ聚作用偏増。如二心心所一。又如二所覚団中塩味一」。（『順正理論』巻五、大正二九、三五五頁中）

而経主説。「毘婆沙師言。諸聚中一切大種体雖二等有一而或有レ聚用偏増」者此未レ識レ宗。（同巻五、三五五頁下）

この記述によれば、世親は、『倶舎論』以外の著作において、毘婆沙師の用増説を非難していたようにみえる。そうすると、

『倶舎論』で用増説を採用したのは、本心からではなかったのだろうか。

(28) ところで、四大種の共存と、八事倶生の規定は、それ以前の論書にはまとめて述べられていない。この二問題を同じ箇所で論じたのは『倶舎論』がはじめてであると思う。

(29) 四大種の共存とは、この場合あくまでも世俗有としての物質の中での共存であって、一所造色における四大種の共存ではない。

(30) 『大毘婆沙論』巻一三一、大正二七、六八三頁上中。

(31) ヤショーミトラは、木を例にとり、木がばらばらにならないから水界の摂する作用があり、腐敗しないから火界の熟する作用があり、成長するから風界の動く作用がある、と証明する (*Yaśomitra*, p. 124, *l*. 18—*l*. 22.)。またスティラマティとプールナヴァルダナは、焔 (jvālā) の例をとり、焔を固定する作用、維持する作用、動かす作用があるから地・水・風が存在すると証明する (*Sthiramati*, Derge, Tho 178b²; *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 147·4·3)。

(32) 『大毘婆沙論』巻一三一、大正二七、六八三頁下。

(33) *Yaśomitra*, p. 124, *l*. 29—*l*. 31.

(34) *Sthiramati*, Derge, Tho 178b⁷; *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 147·4·8—5·1.

(35) *Yaśomitra*, p. 124, *l*. 29.

(36) *Sthiramati*, Derge, Tho 178b⁶; *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 147·4·7-8.

(37) *Yaśomitra*, p. 124, *l*. 32—p. 125, *l*. 2; *Sthiramati*, Derge, Tho 179a¹; *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 147·5·2.

(38) シュリーラータは、楽受は苦受の欠如態とみなし楽受の実有を否定した。今の問題も全く同様であり、世親がここに受の問題を持ち出したのは極めて興味がある。第二章第三節参照。*Sthiramati*, Derge, Tho 179a¹⁻³; *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 147·5·2-4.

(39) *Yaśomitra*, p. 124, *l*. 32.

(40) *Yaśomitra*, p. 125, *l*. 6.

(41) ただし上座の他に、当時同じようなことを主張した人もいたらしい。
有余師説。「冷等唯用二煖無一為レ体」。(『順正理論』巻五、大正二九、三五四頁下)

(42)『順正理論』巻四、大正二九、三五四頁上。
(43)　同　巻五、大正二九、三五四頁中。
(44)　同　巻四、大正二九、三五二頁下。
(45)　同　巻四、大正二九、三五三頁中。
(46)　同　巻四、大正二九、三五三頁中。
(47)　同　巻五、大正二九、三五五頁上。
(48)『大毘婆沙論』巻七四、大正二七、三八三頁中。『阿毘曇毘婆沙論』巻三九、大正二八、二八七頁下。『大毘婆沙論』巻一二七、大正二七、六六一頁下。
(49)『大毘婆沙論』巻一二七、大正二七、六六二頁中。
(50)『成実論』巻三、大正三二、二六四頁中下。
(51) この主張は、成実論主に対する問、つまり反論者のものである。従来、この論の反論者は、主として有部であるとみなされてきたようであるが、経部師の反論もいくらか含まれているのではなかろうか。そう考えると、難解な箇所がわかりやすくなるように思われる。成実論主 Harivarman は、Śrilāta と兄弟弟子の関係にあった可能性も強いので、なおさらこの感を深くする。第一章第節四参照。

*最後に漢訳の問題点をあげておこう。すなわち二漢訳とも、インドの諸註釈と異なった理解を示している箇所がある。まず梵文をあげ、便宜上文頭に番号をつけることにする。
梵文
① pratyayalābhe ca sati kaṭhinādīnāṃ dravaṇādibhāvāt
② apsu śaityātiśayād auṣṇyaṃ gaṃyata ity apare/
③ avyatibhede 'pi tu syāc chaityātiśayaḥ/ śabdavedanātiśayavat/
本和訳に従えば、①は〔答〕二、②は〔答〕三、つまりシュリーラータの主張、③はこれに対する世親の非難である。そしてこの解釈を、ヤショーミトラ、スティラマティ、プールナヴァルダナとも支持している。さらに本文のチベット語訳では、②の文頭に gshan dag na re (ity apare) とあり、梵本よりもはっきりと、②だけが他の人々の意見であることが示されて

いる。

しかるに漢訳は二つともこれと異なり、①②③をすべて他の人々の主張とその理由づけとしている。いまこれをあげると次の通りである。

真諦訳（『倶舎釈論』巻三、大正二九、一七八頁上）

復次余師説。若得二別縁一堅等成軟湿等故。於二水中一由二極冷一故或得二熱触一。雖レ不二相離一有二冷勝別徳一。如三声及受有二勝別徳一。

玄奘訳（『倶舎論』巻四、大正二九、一八頁下）

有説。遇レ縁堅等便有二流等相一故。如下水聚中由二極冷一故有二煖相起一。雖レ不二相離一而冷用増上。如三受及声用有二勝劣一。

なぜこのような違いができたのだろうか。これは恐らく、先ほどから述べている世親の用いた『大毘婆沙論』巻一三二冒頭の、縁に遇う記述を考えると、わかりやすいのではなかろうか。つまりこの記述は、物が縁に遇うと四大種は変化しながらも、おのおの自性を失わないこと、例えば冷が暖にそのまま変化するのではないことを示したものである。①はこれと合致する。この有部の考えを貫いて、次の②「水中で極冷によって暖があることが証明される」という主張を、冷は暖の欠如態とみなさなければ、この主張は、水中に冷と暖との法が共存し、たまたまある縁（極冷の水と普通の冷たさの水とを設置するという縁）に遇って、暖の法が冷とは別にあらわれて来た、と考えざるを得ない。そうすると、次の③「極度の声や受の如くである」（śabdavedanātiśayavat）の意味は、極度の声は普通の声とともにあっても自性を失わずに存在するし、苦受は楽受とともにあっても自性を失わずに存在する、というように理解せざるを得ず、そこで avyatibhede 'pi を「たとえまざりあっていなくても」とせずに、「たとえ離れていなくても」と解釈してしまったのではないかと思われる。そして、この誤解を助けたものは、①と②とを区切る daṇḍa が写本になかったことであったと考えられる。

なお、avyatibhede 'pi の意味については、荻原雲来・山口益訳註『和訳称友倶舎論疏(二)』五六頁参照。

第二節　極微の和集と和合——物質の捉え方

ここでは外界の物質の捉え方に関する議論をとりあげてみたい。

一　蘊・処・界の仮実

『倶舎論』を学んだ人で、その第一章「界品」中に示される蘊・処・界の三科の仮実論争[1]に困惑を感じないものはいないであろう。これに関する伝統的解釈として、普光の『倶舎論記』は次のように述べている。

毘婆沙宗蘊等三門皆是実法。経部所立蘊処是仮唯界是実。今論主意以三経中説二略一聚言一許二蘊是仮余二是実一。[2]

すなわち毘婆沙師（有部）は蘊（skandha）・処（āyatana）・界（dhātu）ともに実有（dravyasat）であると主張し、経量部は蘊・処は仮（prajñaptisat）で、界のみ実有とし、『倶舎論』の作者世親は蘊のみ仮、処・界は実有と主張したという。以上の三科の仮実問題は、中国・日本の伝統的仏教学では特に有名なくだりであるが、一体これはいかなる意味を有しているのであろうか。これは部派仏教の単なる煩瑣な議論にすぎないのであろうか。しかしながら『順正理論』を精密に読むと、これが認識論に関する重要な問題の前提となる議論であることがわかるのである。以下この問題から入っていこう。

本来十二処・十八界は全存在の構成要素であると同時に、認識を成り立たせる領域・基盤と考えられていた。[3] 根(indriya)・境（viṣaya）・識(vijñāna)の三が和合して（saṃnipāta）、認識が成立するのであるから、この三事が実有か

否かということが大きな問題になったのであろう。十二処・十八界の仮実は、まさにこの点から論じられたのである。これに対して五蘊は、はじめから存在論の範疇として考えられていた。[4] 人間存在は五要素のあつまりからなっているから仮有である。では各要素は仮か実か。このような五蘊の仮実問題が十二処・十八界の仮実と同じ箇所で扱われるのはやや奇妙に思われるが、部派仏教の教理の完成とともに、処・界と同じ場に組み込まれて同時に論ぜられることになったのであろう。

さて上述の普光の伝える毘婆沙師と世親の相違は、『倶舎論』に示されている。これによれば、処・界が実有であることでは両者は一致している。[5] しかるに蘊の解釈について世親は、蘊 (skandha) はあつまり (rāśi) の意であるから実有ではないという。[6] 毘婆沙師はこれに対して、一実の極微 (ekadravyaparamāṇu) をも蘊というから蘊は実有であると主張する。[7]

説一切有部 (Sarvāstivādin) の基本的立場は「三世実有、法体恒有」の命題で表わされるが、この三世に実有な法とは、我々の経験できる森羅万象ではなく、これをあらしめる「かた」であり、それ自体他から区別された独立の存在 (svabhāva 自性) であり、独立の特徴 (svalakṣaṇa 自相) を有していることは、すでに学者によって指摘された。[8] 有部はこのような法を数多く想定し、これらを七十数箇の範疇に分類したのであった。

それゆえ毘婆沙師がいう蘊が実有というのは、色蘊を例にとれば、この中に含まれる種々の色法が実有であるから、色蘊は実有であるという意味であろう。ところが世親も実は毘婆沙師と同じく、自性を有するものを実有なる法と考えていた。なぜなら彼が「もしあつまり (rāśi) であるから仮というならば、眼処等の有色処も多くの極微からできているから仮有 (prajñaptisat) になるはずではないか」[9] と難ぜられたとき、「なるほどこれらは多極微のあつまりであるが、この極微のいちいちには、あつまる以前から固有の因の作用があるのだから、あつまった後も仮有ではない」[10] と答えていることからも知られる。つまり世親は蘊 (skandha) があつまりの意であり、この中に種々の法を含んでいるか

ら仮有であるとするに対し、毘婆沙師は例えば色蘊という範疇に含まれる個々の法が実有であるから、蘊は実有であると考えたのである。このようにみてくると、毘婆沙師も世親も法（dharma）の解釈に関しては、自性を有するものを実有なる法とする点で全く同じなのであり、ただ蘊（skandha）という語の意味上の解釈の相違ということに帰着する。[11]

さて次に普光の伝える経量部の「蘊・処は仮、界のみ実」という主張に移ろう。この主張は『倶舎論』のこの箇所には記されていないが、実は「順正理論」の上座の主張なのである。普光は当然のことながら、玄奘のもたらした伝承説によって、この上座が経部師であると考えていた。『順正理論』の上座は次のように主張する。

（上座）「如レ是極微一一各住無二依縁用一。衆多和集此用亦無。故処是仮唯界実」。[12]

彼(上座)自言。「蘊唯世俗。所依実物方是彼勝義。処亦如レ是。界唯勝義」。[13]

上座は蘊・処は仮有であり、界のみが実有であるという。このことは我々を困惑させる。十二処・十八界は一切の存在をあらしめる「かた」であり、また同時に認識を成立せしめる領域・基盤である。十二処中の意処を七心界にひろげて十八界が成立したのであるから、色処と色界は同じものであるはずである。しかるに上座は、色処は極微のあつまりであるから仮有、色界は一実の極微であるから実有であるという。つまり上座は、実有なるものは一極微のみであると主張する。

この上座の考え方は、毘婆沙師のそれとは根本的に異なっている。毘婆沙師によれば、十二処・十八界のすべては、自性（svabhāva）・自相（svalakṣaṇa）を有する実有の法であり、それゆえこれらは認識の場で独立に自己の役割を果すことができる。この場合、極微も実有法を構成する原子であるから実有ではあるが、極微はそれ自身個々には存在し得ないから、実有の法とは、極微にまで分析する必要がないのである。ここに至ると、上座と毘婆沙師の処・界の仮実に関する相違は、世親と毘婆沙師の間の蘊の仮実とは異なり、法（dharma）に関する根本的な考え方の違いに由来していることがわかる。[14]

さて部派仏教では、根・境・識の三事の和合によって、認識が成立することに確定している。右に紹介した上座と毘婆沙師の処・界の仮実論争は、この認識論にどのようにかかわってくるのであろうか。

二　極微の和集と和合

外界の捉え方に関する上座の理論は『順正理論』巻四に、衆賢によって詳細に紹介され論破されている。

此中上座作ニ如レ是言一。「五識依縁倶非ニ実有一。極微一一不レ成ニ所依所縁事一故。衆微和合方所依所縁事故」[15]。

前項で述べたように、上座の実有なるものとは一極微だけであるから、五識の所依（āśraya 五根のこと）・所縁（ālambana 五境のこと）も実有ではない。実有なる極微が仮りにあつまってその役割を果すにすぎない。このようなばらばらの極微を一つの所依・所縁にまとめあげる力は前五識が有していると、上座は考えていたようである。このようにして、多くの実有なる極微をまとめあげて認識を成立させることを、上座は「衆微和合」と呼んでいる。

これに対して衆賢は、正統有部の立場から激しく攻撃している。

五識不レ縁下非ニ実有一境上。和集極微為ニ所縁一故。五識身無分別故。不下縁ニ衆微和合一為中境。非丁和合名別目丙少法可乙離ニ分別一所見乃至所触事成甲。以三彼和合無ニ別法一故。唯是計度分別所取。五識無レ有ニ計度功能一。是故不下縁ニ和合一為中境。即諸極微和集安布恒為ニ五識生起依縁一[16]。

有部によれば、一極微はなるほど実有ではあるが、それがあつまった所依・所縁おのおのこそが実有の法なのである。それゆえ、五識はばらばらになっている衆微を一つの実有の法としてそのまま認識するのである。これを衆賢は「衆微和集」と呼んでいる。

上座はばらばらの極微をまとめあげる力を五識に帰せしめるけれども、有部によれば五識には自性分別（svabhāva-

vikalpa）しかなく、思惟を起こさせる計度分別（nirūpaṇāvikalpa; abhinirūpaṇāvikalpa）がないから、[17]衆微を所依・所縁にまとめあげる力はないのである。そうなると、ヴァイシェーシカ学派のように和合（samavāya）という他の実体を立てることになるではないか、というのが衆賢の論難である。

くり返し述べる通り、有部では一極微を実有なる法（dharma）とするのではない。例えば「青色」という色法は、多くの極微から成り、他の「赤色」などと区別され得る単体をいうのである。これを眼識がそのまま認識するのである。これに対し上座は、構成要素であるいちいちの極微のみを実有とするから、認識の場においてこれらをまとめあげて「青色」にする力を眼識に与えざるを得ない。

以上みてきたように、有部が実有とした法を、上座はさらにさかのぼって、これを構成するいちいちの極微の実有のみを主張したために、それらをまとめあげる力を前五識に与えざるを得ず、したがって前五識の役割が有部の場合よりもかなりひろがったと考えることができよう。[18]そしてこの根底には、法（dharma）の解釈に関する両者の根本的な相違が、存したことがわかるのである。そしてこれは、前述した世親と毘婆沙師（＝有部）の間の蘊に対する表面的な見解の相違とは、全く異なったものである。

三　他論書の言及

このような議論は、部派仏教研究の分野でも従来顧みられなかったものなので、やや奇異に感じられるが、和集と和合に関する我々の以上のような理解は、恐らく間違っていないであろう。これを証明する記述が玄奘系統の資料に見出されるからである。玄奘訳『唯識二十論』に

以彼境非一　亦非多極微

又非和合等　極微不成故

或応多極微和合及和集如執実有多極微皆共和合和集為境。[19]

とあり、これに対する窺基の記述には

破小乗中第一句破古薩婆多毘婆沙師。下二句破経部及新薩婆多順正理師。又非和合等立宗。極微不成立故立因。験此兼破極微和集。此唯識論世親年邁正理論後方始作也。[20]

となっていて、和合は経量部、和集は新薩婆多すなわち『順正理論』の作者衆賢の説であるという。そして世親は『順正理論』の後にこの『唯識二十論』を造ったから、衆賢の説をとり入れこれを破拆したのであるといっている。しかるに梵本や他の漢訳と比較してみると、和合・和集は玄奘の付加であることがわかった。[21] しかし玄奘訳『観所縁縁論』にも

和合於五識　設所縁非縁
彼体実無故　猶如第二月
和集如堅等　設於眼等識
是縁非所縁　許極微相故[22]

とあるし、窺基の『成唯識論述記』にも

薩婆多五塵離識皆有実体。雖縁積聚仍体実有。経部師説。実極微成五塵体仮。[23]

となっているところからみれば、玄奘一門は和集と和合を区別して考えていたし、また和合説を唱えた上座を経部師とみなしていたことも明らかであろう。

さてそれでは、この上座とは誰なのであろうか。これについてスティラマティは次のように記述している。

《論師シュリーラータは次のようにいう。「諸々の境（viṣaya）は実有ではない。五識身は〔極微の〕あつまりを

境としているからである」と。毘婆沙師たちはいう。「五識身の境は実に実有である。極微 (paramāṇu) のあつまりが境であるから、これらの極微がかくの如くあつまって (saṃghāta)、眼などの識が生ずる因になるのである。〔極微が〕あつまりでない (asaṃghāta) ことはないだろうし、或いはこれら (極微) があつまったものが境であるのだから、〔極微の〕一つ一つは所縁 (ālambana) にはならないのである」と。[24]》

このスティラマティの伝える内容は、右にみた『順正理論』の上座と衆賢の論争に一致する。すなわち極微の和合を唱えた上座はシュリーラータ (Śrīlāta) であることになる。すでに述べたように、玄奘は「『順正理論』の上座は、経量部の毘婆沙を造ったシュリーラータである」という伝承をインドから持ち帰っているが、彼より古いスティラマティもまた同様のことを伝えているのは、極めて興味のあることである。もっともスティラマティは、当然のことながら世親の『倶舎論』より後代の人であるから、その伝承は確実とはいえないといわれるかもしれない。しかしひとまずシュリーラータと見なしてよいであろう。

なお前述の瑜伽行派の諸論書についていえば、『唯識二十論』の梵本と Vinītadeva の註釈書によると、外境を有りとする三説のうち、第一説はヴァイシェーシカ学派を指すことは明らかであるが、第二説は毘婆沙師の説、第三説は経量部の和合説であることが、学者によって比定されている。[25] また『観所縁縁論』のチベット語訳と、同じく Vinītadeva の註釈書を見ると、外境が存在すると主張する三説が紹介され、これが論破されていることがわかるが、そのうちの第二説及び第三説が、玄奘がそれぞれ和合及び和集と訳した人々である。しかしこれがおのおの経量部と新薩婆多の主張であることには異論がある。[26] Vinītadeva はこの第三説を新薩婆多とせずに、Vagbhaṭa (pha khol) などの人々の主張であるとしている。[27]

ところで和集と和合に相当する原語が何であるかははっきりしていない。『観所縁縁論』において、玄奘が和合及び和集と訳したものに相当するチベット語訳は、それぞれ ḥdus pa 及び ḥdus pa rnam pa であり、これを学者はそ

れぞれ saṃcita（または saṅghāta）及び saṃcitākāra（または saṅghātākāra）、に比定している。[28] しかしまた、上述のスティラマティの註釈からはこれとは逆に、和集は saṃghāta（または saṃcita）、和合は asaṃghāta（または asaṃcita）の可能性もあるのではないかとも思われる。また後代の『アビダルマ・ディーパ』には、『倶舎論』などと同じく有部に伝わる三世実有説として、法救（Dharmatrāta）・妙音（Ghoṣaka）・世友（Vasumitra）・覚天（Buddhadeva）の四説が示されるが、その直後に次のような記述が続く。

《それゆえ、これら四つの一切有の説のうち、第三の上座ヴァスミトラが、二十五諦を排撃し、また極微和合論（paramāṇusaṃcayavāda）を苦しめるものである。[29]》

この中で、二十五諦はサーンキヤ学派を示すことは明らかであるが、極微和合論とは何を指すかはっきりしない。しかしここが三世実有説の証明の箇所であることを考えると、「五識は実有でない対象（境）を認識しない、すなわち認識できる対象はすべて実有である」（右に紹介した衆賢の主張の最初の文章を参照）という有部のあの有名な論証に対する経量部の反論、すなわち「実有でない対象をも認識できる」という主張に、この極微和合論が結びつく可能性もあると思われる。もしそうなれば、和集は saṃcita であり和合は saṃcaya であるかもしれない。

四　結

以上みてきたように、和集・和合の原語ははっきりしないので、これらは玄奘三蔵の作った意訳語であるかもしれないと思う。しかしいずれにしても、この両語によって示される認識論の相違は、インド仏教の有部と経量部の間に明らかに存在していたと思われる。和集と和合の問題は、従来唯識研究の方面で多少扱われてきたが、アビダルマの中にその該当箇所を見出すことができなかったために、その理解が困難であった。本節では、『順正理論』からこれ

を抽出し紹介し、検討を加えたのである。この問題は、第二章第四節で扱う心の問題に密接な関係がある。

(1) *Kośa*, p. 13—p. 14 :『倶舎論』巻一、大正二九、四頁下、五頁上。

(2)『倶舎論記』巻一、大正四一、一九頁上。

(3) Th. Stcherbatsky, *The central conception of Buddhism and the meaning of the word Dharma*, London, 1923, p. 5, p. 6, p. 8; 和辻哲郎『原始仏教の実践哲学』『全集』第五巻、一一九頁。

(4) 水野弘元『原始仏教』一一八頁。和辻哲郎前引書、一一八頁以下。なお、蘊・処・界に関しては次の論文参照。山田龍城「アビダルマ五位の創唱」『文化』二二一五、宮地廓慧「五蘊と六処」『印仏研』一〇—一、和辻哲郎『仏教哲学の最初の展開』『全集』第五巻、三三三頁—三四〇頁。

(5) 世親はまた『倶舎論』の他の箇所で、十二処のみ実有であるといっている (*Kośa*, p. 301, *l.* 7—*l.* 8)。これと、今扱う箇所との関係については、西義雄「倶舎論上実有思想に対する世親の態度」『宗教研究』新六—一、六一頁—八〇頁参照。

(6) *Kośa*, p. 14, *l.* 2.

(7) *Kośa*, p. 13, *l.* 22—*l.* 23.

(8) 中村元「説一切有部の立場」『倫理学年報』第六集、二四一頁—二六〇頁、三〇七頁。平川彰「説一切有部の認識論」『北海道大学文学部紀要』二、一頁—一九頁、山田恭道「説一切有部における存在の問題」『文化』二四—四、一〇〇頁—一二七頁。O. Rosenberg, *Die Probleme der buddhistischen Philosophie*, Heidelberg, 1924, S. 83, S. 108, S. 109 ; Th. Stcherbatsky, *The central conception of Buddhism*, p. VII, p. XI.

(9) *Kośa*, p. 14, *l.* 2—*l.* 3.

(10) *Kośa*, p. 14, *l.* 3—*l.* 4.

(11) 五蘊 (pañcaskandhās) とは本来、色・受・想・行・識の五要素のあつまり (skandha) という意味であった。それゆえこれらの分解された呼称、すなわち色蘊・受蘊・想蘊・行蘊・識蘊というのも、それぞれ五蘊という範疇のうちの一要素という意味であり、各呼称につけられた蘊 (skandha) には、あまり重要な意味は存しなかったものと思われる。ところが部派仏教の時代になると、十二処・十八界の体系と結びつけようという意図から、特に色蘊と行蘊には、数多くの実有法が含められてしまった。そして色蘊とは、さまざまな色法のあつまりであるから色蘊なのだと考えられるようになった。世親

が『倶舎論』で、蘊の義はあつまりであるとし（rāśyarthaḥ skandhārtha iti siddham. *Kośa*, p. 13, *l*. 7.）、その証明に「諸の所有の色は、若しくは過去、（中略）若しくは内、（中略）説きて色蘊と名づく」という経文を挙げているのもこの観点からである。蘊の解釈に関する世親と毘婆沙師の表面上の相違も、このことを考慮して考えるべきであろう。

(12)『順正理論』巻四、大正二九、三五〇頁下。

(13)『順正理論』巻五八、大正二九、六六六頁中。

(14) ところで上座のこのような主張は、物質つまり極微可積集（paramāṇusaṃghātatva）のものに限られていることに気がつく。衆賢はこれを非難していう。

又於此中触法処界有何差別而言触法処唯是仮界是実耶。（『順正理論』巻四、大正二九、三三五頁下）

(15)『順正理論』巻四、大正二九、三五〇頁下。

(16)『順正理論』巻四、大正二九、三五〇頁下。

(17) 有部では、自性分別・計度分別・随念分別（anusmaraṇavikalpa）の三分別があるとされ、前五識は自性分別のみ、第六意識は三分別全部の作用があると定められている（*Kośa*, p. 22. *l*. 20—*l*. 22; なお *Yaśomitra*, p. 64—p. 65 参照）。また『ミリンダパンハー』の中に、前五識と第六意識の間に「相談がない」（anallāpa）ことが述べられている（V. Trenckner, *The Milindapañho*, (PTS), p. 57; 中村元・早島鏡正訳第一巻一五四頁）。和辻哲郎『仏教哲学の最初の展開』三七〇頁参照。

(18) このような認識の構造は、衆賢によってまた勝義有（paramārthasat）と世俗有（saṃvṛtisat）の二諦の問題に結びつけて論じられている。すなわち

七半有所縁中五界唯縁勝義為境。余縁勝義亦縁世俗。（『順正理論』巻四、大正二九、三五二頁下）

ここで注目すべきことは、衆賢は認識の問題として、①処・界の仮実、②極微の和集と和合、③勝義有と世俗有、の三を関連させて述べていることである。なお有部の二諦説については、平川彰前引論文参照。

(19)『唯識二十論』大正三一、七五頁中。

(20)『唯識二十論述記』巻下、大正四三、九九二頁上中。

(21) 宇井伯寿『四訳対照唯識二十論研究』一六一頁—一六三頁。山口益『仏教における有と無との対論』四〇八頁—四一〇頁。坂本幸男「極微論」『中山文化研究所紀要』五、二〇九頁—二一一頁。

(22)『観所縁縁論』大正三一、八八八頁中。
(23)『成唯識論述記』巻二本、大正四三、二六九頁上。
(24) *Sthiramati*, Derge, Tho 95b$^{5-7}$. Peking, Vol. 146, p. 240·1·2–4.
(25) 山口益・野沢静證『世親唯識の原典解明』七八頁—七九頁。S. Lévi, *Vijñaptimātratāsiddhi, Deux traités de Vasubandhu, Viṃśatikā et Triṃśikā*, Paris, 1925, p. 6, *l*. 25—*l*. 26; Vinitadeva の註釈 *Prakaraṇaviṃśakaṭīkā*, Peking No. 5566, Vol. 113 については、特に p. 319·5·8 から p. 320·1·2 参照。山口・野沢前引書和訳、七四頁。
(26) 山口・野沢前引書、四五〇頁—四五一頁。
(27) *Ālambanaparīkṣāṭīkā*, Peking No. 5739, Vol. 138, p. 48·2·7–8 参照。cf. *Mahāvyutpatti* 3511; 山口・野沢前引書和訳、四四八頁。
(28) S. Yamaguchi, *Examen de l'objet de la Connaissance*, JA, 1929, p. 30—p. 31; また山口・野沢前引書掲載の N. Aiyaswami Sastri 氏還元の梵文も同様である。
(29) *Dīpa*, p. 260, *l*. 14—*l*. 15.

第三節　楽　受

『倶舎論』「賢聖品」の冒頭に、クマーララータとシュリーラータのものと思われる主張が示されているので、これを紹介し検討しよう。

一　『倶舎論』の異師たち

「賢聖品」の初めに苦諦に関する説明がある。いうまでもなく苦諦は四聖諦の一つで「一切の有漏行は苦である」と

いう真理であるが、しかし世間には苦とはいわれないものもある。例えば受（vedanā 感覚）には、苦(duḥkha)・楽(sukha)・不苦不楽（aduḥkhāsukha）の三がある。(1) 苦受が苦諦に含まれるのは当然だが、楽受・不苦不楽受はどうして苦とみられ、苦諦に含まれるのであろうか。

有部はこれを三苦性と結びつけて説明する。三苦性とは(1)苦苦性（duḥkhaduḥkhatā それ自体の苦によって観られる苦の性質）(2)行苦性（saṃskāraduḥkhatā 諸行は無常であると観ることによって得られる苦の性質）(3)壊苦性（vipariṇāmaduḥkhatā 諸楽は必ず壊すると観ることによって得られる苦の性質）の三である。それゆえ三受のうち、苦受は苦苦性により、(2) 楽受は壊苦性により、(3) 不苦不楽受は行苦性によって(4)それぞれ苦とみなされ、その結果苦諦に含まれることが理解できるであろう。有部では以上のように三苦性との結合（yoga）によって三受を苦とみなすわけであるが、苦受・楽受・不苦不楽受がそれぞれ実有の法であることに変りはない。(5) 苦しい感覚・楽しい感覚・苦しくも楽しくもない感覚の三はおのおの全く異なったものと考えていたのである。

これに対して「楽は苦に他ならない」と主張する一論師が紹介されている。

《また曰く（āha khalv api）「苦の因なるがゆえに、多くの苦を備えているがゆえに、苦が存在するときそれ（楽）を願うがゆえに、楽は苦であると決定される。(6)」》

苦・楽・不苦不楽を別物とみる有部とは異なる主張である。『俱舍論』はこれを三点で批判している。

《「苦の因なるがゆえに」と考える人に対して〔難じて曰く〕。(1)この理由は集諦の行相（samudayākāra）であって、苦諦の行相（duḥkhākāra）でないことになる。(2)聖者たちが色界・無色界に生じたとき、どうやって苦想が転じられるのだろうか。〔苦想など転じられない〕。なぜならこれら聖者たちにとって、色・無色界の諸蘊（skandha）は苦受の因ではないからである。(7) (3)また経（sūtra）に、〔苦苦性・壊苦性とは〕別に行苦性が説かれているのは何のためであろうか。(8)(9)》

『倶舎論』はさらに続いて、「楽受は存在しない」と主張する一群の人々（ekiyās）を紹介し、これを破している。

《「実に楽受は存在しない。一切の受は苦のみである」と一群の人々は主張する。[10]》

彼らの根拠は教証（sūtratas）と理証（yuktitas）にわかれる。教証としては「およそ感覚されるもの（vedita）はすべて苦に関している」「楽受は苦として観らるべきである」「苦に対して楽であるという顚倒した想がある」という三経を挙げ、楽受は本来存在せず苦受に他ならないと主張するのである。[11] 理証としては三点が挙げられる。

(1)楽の因は不定（avyavasthāna）であるからという理由　《楽の因と〔一般に〕認められている飲物（pāna）・食物（bhojana）・涼しさ（śīta）・暖かさ（uṣṇa）なども、過度に用いられたり（atyupayukta）非時に用いられれば（akālopayukta）、苦の因になり得る。楽の因が増えることにより、または別の時において、苦が生ずるというのは適当でないから、飲物などはもともと苦の因であって楽の因ではないのである。[12]》

快適な生活を保障するものも、過度にまたは必要のないときに用いれば苦の因になるというわけである。

(2)楽覚は苦を癒す（duḥkhapratikāra）ときに起こるからという理由　《〔食物・飲物・暖かさ・涼しさなどをとっている人が〕飢（kṣudh）・渇き（pipāsā）・寒さ（śīta）・暑さ（uṣṇa）・疲労（śrama）などの欲望から生ずる苦に悩まされていない限りは、〔今とっている食物・飲物・暖かさ・涼しさというものが〕決して楽だとは感じない。このゆえに苦を癒すときにのみ、無智なる人々は楽覚を得るのであって、真の楽があるから楽覚を得るのではない。[13]》

例えば同じ食物でも、飢に苦しんでいるときこそ美味しく感じられるが、飢えていないときはそれほどの感じはない。

(3)楽覚は苦を移し替える（duḥkhavikalpa）[14]ときに起こるからという理由　《また苦を移し替えるとき、愚かな人々は楽受を起こす。あたかも重荷を一つの肩から他の肩に移し替える人々のようなものである。[15]》

重荷を他の肩に移し替えれば、その当座は楽覚を生じたように錯覚するが、実は重い点では変りがない。

二 阿毘達磨論師の反論

『倶舎論』は次に

《阿毘達磨論師たち（Ābhidhārmikās）は「楽受は存在する」という。そしてこれは実に道理に合っている。[16]》

として阿毘達磨論師の、楽を排斥する人（撥無楽者[17] Sukhāpavādin）[18]に対する反論を記している。教証に関しては、例の三苦性との結合により経の真意を説明している。いま第二の教証「楽受は苦として観らるべきである」を例にとってみると

《楽受には二つ〔の性質が〕ある。〔第一は〕自性よりして（svabhāvatas）の楽の性質（sukhatva）である。これは快いがゆえに。〔第二は〕異門よりして（paryāyatas）の苦の性質（duḥkhatva）である。これは変壊し無常なる法であるがゆえに。[19]》

つまり楽受は一方では本来自性を有する法であり、苦受などから全く独立した感覚であるが、他方では異門からして壊苦性と結びついて苦とみらるべきものである。そしてこの経は、後者の見方に基いているという。次に理証については

(1)楽の因は不定だからという理由に対して《所依（身体）の〔状態〕の違いに従って、外境（viṣaya）が楽の因にも苦の因にもなる。外境だけが〔楽の因になるのでは〕ない。外境は体の状態（kāyāvasthā）と結びついて楽の因となるが、その同じ外境でも、その体の状態と結びつかなければ決して楽の因にならないから、楽の因は決定しているのである。[20]》

すなわち異師は楽の因として外的要因だけを考え、これを過度にまたは非時に用いれば苦の因にもなることから、

楽の因は不定であるとするが、実は楽の因は外的要因と内的状態〔身体の状態〕との結びつきで決定されるものであるから（例えば食物は空腹の状態ではじめて楽の因となるのだから）、外的要因のみを考えて楽の因は不定というのは不適当であるという。

(2)楽覚は苦を癒すときに起こるからという理由に対して《最勝の香などから生じた楽を感じるようなときは、一体どんな苦を癒すことでその楽覚が起こるのか。また〔そんな苦があるとして〕この苦がまだ生じないかまたはすでに滅してしまったときは、さらに極上の楽覚が起こることになろう。また楽が〔色界の〕静慮(dhyāna)から生じたとき、一体何を癒して〔楽が生ずるのか〕。[21]》

すなわち異師の如く楽受は苦を癒すことによって起こるものだとすれば、楽受は必ず苦を伴わねばならない。それなら最勝の香などから生じた楽は、どんな極小の苦を癒して起こるのであろうか。またその極小の苦がないときは、さらに極上の楽覚が起こることになろう。また色界・無色界には苦はなく楽だけがあることになっている。苦がないのにその楽は何を癒して得られるのであろうかという。

(3)楽受は苦を移し替えるときに起こるからという理由に対して《重荷を〔他の肩へ〕移し替えるときにもまた、〔移し替えられた〕新しい身体の状態が滅しない限り[22]は、この新しい状態からの楽〔受〕が起こり〔続ける〕のである。もし〔この新しい状態から楽受という実有法が〕起こるのでなく〔単に苦の減少により楽になるというだけ〕ならば、〔新しい状態では当座の間、苦が少しずつ減ってくるのだから〕逆にますます大きな楽覚が生ずることになるだろう〔が、事実は他の肩に移し替えても楽覚は大きくはならないのである〕。[23]》

異師は重荷を他の肩に移し替えるとき楽受が生ずるのは錯覚であり、当座の間苦しみが減ったのでその分だけ楽覚が生じたのだというけれども、実は体がこの状態である間中、実際に楽受が起こったのである。もし当座の間苦が次第に減るから楽受が生ずるのだというなら、楽受は逆に次第に大きくなるはずであるが実際には、楽覚は大きくなら

ずすぐ消えてしまうではないか、というのである。

三　諸註釈書の記述

さて以上紹介した『倶舎論』の異師たちとは一体誰なのであろうか。すでに第一章第四節で触れたところであるが、再び諸註釈書の記すところを挙げてみよう。はじめに「苦の因なるがゆえに楽は苦である」という苦因論者（Duḥkha-hetuvādin）[24]に関してスティラマティは、クマーララータとみていたようである。[25]ヤショーミトラは

《また曰くとは、大徳クマーララータ（Bhadanta Kumāralāta）が〔楽を〕苦の相続(saṃtati)[26]として　みるので〕、苦の因なるがゆえにというのである。[27]》

として、この異師をクマーララータとみる。プールナヴァルダナは

《また曰くとは、Ācārya Śrīlāta その人である。[28]》

として、シュリーラータとみる（ペキン版・デルゲ版とも同一）。

ところで前に紹介した通り、『倶舎論』は次に再びこの苦因論者を

《「苦の因なるがゆえに」と考える人……》

と取り上げ破している。これに関してスティラマティは特定の人名を全く挙げていない。ヤショーミトラは前と同じくBhadanta Kumāralāta であるという。[29]しかるにプールナヴァルダナは

《「苦の因なるがゆえに」と考える人とは、Ācāryaの ācārya である Sthavira Kumāralāta についていわれたのである。[30]》(slob dpon gyi slob dpon gnas brtan gshon nu len la smras paḥo)

として、この人物を上座クマーララータとみなしている。しかしこれはペキン版の記載であり、デルゲ版でははじめの

slob dpon gyi が欠けており「Ācārya Sthavira Kumāralāta についていわれたのである」(slob dpon gnas brtan gshon nu len la smras paḥo) となっているだけである。このことはチベット語訳に際してすでに梵本に混乱があったか、またはチベット語訳者の修正があったかを示しているであろう（なおナルタン版は、ペキン版に全同である）[31]。いずれにしてもこれは一見極めて奇妙である。『倶舎論』の文脈から明らかな通り、この部分は同一人物を指しているにもかかわらず、前の方は Ācārya Śrīlāta であり、後の方は Sthavira Kumāralāta である。註釈者プールナヴァルダナが、このような一貫性のない記述をするとは考えられない。これをどう解釈すべきか。そこで我々はペキン版の「Ācarya の ācārya である上座クマーララータ」の記述に注目したい。

はじめの Ācārya は尊称であり何らかの人物を指していると思われる。後の ācārya は「師」とか「先生」の意味にとるのが自然であろう。それではじめの Ācārya とは誰を指すのであろうか。一般に『倶舎論』の註釈書でただ Ācārya というときは、作者の世親を指す。そうとればここは「Ācārya Vasubandhu（世親）の師である Sthavira Kumāralāta」となり、クマーララータは世親の師であったことになる。これが最も自然な解釈に思われようが、しかし前の部分と後の部分が同一人物であるはずならば、依然としてこの記述は奇妙である。またもしこの解釈に従えば、第一章第四節の年代設定からして世親の年代はさらに遡ることになってしまう。

そこで考えを変えて、前の部分と後の部分とをプールナヴァルダナの記すところに従って、二人の異なった人物であることを認め、主張だけが同一であるという前提に立ってみよう。そう考えれば、プールナヴァルダナの註釈は、同一の主張をなす二人の人物が密接な関係にあったという意図に基いていると解釈せざるを得ない。すなわち前が Ācārya Śrīlāta であるならば、後は「Ācārya Śrīlāta の ācārya（師）である Sthavira Kumāralāta」と解することができよう。そうすればこの Ācārya とは Ācārya Śrīlāta を指していると考えられ得る。つまりクマーララータはシュリーラータの師であったと理解されるのである。この解釈はかなり無理かもしれないが、とにかく、このよう

な解釈も可能であると考える。恐らくシュリーラータは師の頌を自作に引用したので、註釈者プールナヴァルダナははじめこの主張を Ācārya Śrīlāta としながら、次にはさらに以前に遡って実は Ācārya Śrīlāta の師（ācārya）である Sthavira Kumāralāta の主張であるといったのだと思う。もっともシュリーラータが往昔のクマーララータに私淑していて、それが一般に有名な事実だったためにこのように記述したのかもしれないが、しかし実際に教えを受けた人物を師（ācārya）というのが普通であるから、恐らくこの二人は年齢の差こそあれ同時代に属したことがあったのであろう。

次に「楽受は存在しない」と主張する一群の人々とは誰なのだろうか。これについてスティラマティは沈黙しているが、ヤショーミトラとプールナヴァルダナは

《一群の人々とは、Bhadanta Śrīlāta などの人々である。[32]》

として、シュリーラータなどの人々であると記している。最古の註釈書と思われるスティラマティ釈には言及がなく、これ以後の註釈書の記述に基いているだけなので問題はあるが、他にこれを否定する材料もないから、今はいちおう「苦の因なるがゆえに楽は苦に他ならない」と主張した人物はクマーララータであり、「楽受は存在しない」と主張した人物はシュリーラータであると決定してよいと考える。

なお『倶舎論』はこの後に

《阿毘達磨論師たちは「楽受は存在する」という。そしてこれは実に道理に合っている。》

と記しているが、スティラマティ、ヤショーミトラ、プールナヴァルダナともに

《そしてこれは実に道理に合っているとは、Ācārya（世親）が阿毘達磨論師の意見に随喜しているのである。[33]》

として、世親が有部の主張に賛意を表していることを示している。この事実は経部師と予想されるシュリーラータの所説に対しても、世親が必ずしも賛成しなかったことを意味しており、古来いわれる『倶舎論』の理長為宗の立場を

改めて思い起こさせる。

四　他論書との関係

以上の異説に似たものはすでに『大毘婆沙論』に言及されている。

有作二是説一。於二諸蘊中一全無レ楽故但名二苦諦一(34)。

復有説者。若依二世間施設一於二諸蘊中一亦説レ有レ楽。（中略）若依二賢聖施設一於二諸蘊中一応レ説レ無レ楽(35)。

復有説者。唯有二苦受一無二別楽捨一(36)。

しかしこれらには特定の人物名が冠されていない。

次に法救（Dharmatrāta）の作といわれる『五事毘婆沙論』をうかがうと

有余欲レ令レ無二実楽受及不苦不楽受一(37)。

と、かなり詳しく議論が紹介されている。この撥無楽論者の論拠は四つの教証のみで、理証はないのだが、そのうち三つまでが『倶舎論』と全同である(38)。これに対する阿毘達磨論師の反論も教証に終始するが、反対者の教証を破するキメ手は『倶舎論』と同様三苦性との結合である。恐らく法救はシュリーラータの教証だけを簡単にとり出したのであろう。この点で『五事毘婆沙論』の作者法救は、『雑心論』の作者法救と同一人物ではないかと思われる。

次に『成実論』には、シュリーラータと驚くほど類似した主張が数多くみられる。例えば

諸受皆苦。所以者何。衣食等物皆是苦因非二楽因一也。何以知レ之。現見衣食過増則苦亦増。故名二苦因一(39)。

は彼の理証のうちの「楽の因は不定であるから」という理由に、また

世俗名相故有二楽受一。非二真実義一。随下是人喜二熱触一時上亦為二増益一。又遮二先苦一爾時是中則生二楽相一。若離二先

苦二是熱則不レ能レ為レ楽。故非二実有一(40)。

は「楽覚は苦を癒すときに起こるから」という理由に、さらに

又人於二辛苦中一而生二楽心一如レ担レ重易レ肩。故知無レ楽(41)。

は「楽覚は苦を移し替えるときに起こるから」という理由に、いずれも全く一致する。そしてこのような例は他にも多く挙げられる。

すでにみた通り、シュリーラータはクマーララータの弟子であるとみなし得る伝承があり、そのシュリーラータの主張は『成実論』の所説と極めてよく合致する。このことから『成実論』の作者訶梨跋摩（ハリヴァルマン）は鳩摩邏多（クマーララータ）の弟子である、という『出三蔵記集』と吉蔵の伝承が改めて注目されねばならない。

最後に『順正理論』をみると

此中余部有レ作二是言一。定無二実楽一。受唯是苦(42)。

として余部の名のもとに、四教証と五理証をまとめて掲げ、次にそのいちいちを「上座」の名のもとに詳説している。それゆえこの余部と上座は同一であることは明らかである。そして上座の論拠のうち三教証と二理証は『倶舎論』のシュリーラータのそれと全く一致する。

すなわち教証としては

由二何等教一。①如二世尊言一。「諸所有受無レ非二是苦一」。②又契経説。「此生時苦生。此滅時苦滅」。③又契経言。「於レ苦謂為レ楽名二想顛倒等一」。④又契経言。「汝応三以レ苦観二於楽受一」。

であるが、このうち①③④の三教証は『倶舎論』のシュリーラータのそれと全く一致する。

また理証としては

由二何等理一。①後苦増故。謂於二一切所作事業及威儀中一若久習住皆於二後位一苦増可レ得。理必無レ有三習住二楽因一。

令下於二後時一苦漸増盛上。故知三決定無二実楽受一。

例えば坐禅などを長い間練習していると、時がたつに従って必ず身体が苦しくなる。後になるにつれて楽になることはない。それゆえ楽受はないという。

②又処二生死一有二動作一故。謂有二動作一是生死法。身有二沐浴飲食等事一。心有二於レ境了別等業一。事業駆迫嘗二不安寧一。故生死中無レ非二是苦一。

これは、迷いの世界では必ず身体と心の働きが人に不安を抱かせ、苦しませる、という意味であろうか。

③又由二微苦一伏二勝楽受一故。謂少苦因蚊虻等所生微苦。現在前位力能摧二伏広大楽因一。沐浴塗香飲食 眠等所生勝楽令レ不二現前一。故有漏蘊唯是苦性。

わずかな苦（微苦）でも大きな楽の因を破壊してしまうから、楽受は存在しないという。例えば小さな一匹の蚊でも、睡眠などによって生ずる上きな楽を破壊してしまうのである。

④又於下対二治重苦逼一中上愚夫起二楽増上慢一故。謂若未レ遇三飢渇寒熱疲欲等苦所二逼迫一時於二能治中一不レ生二楽覚一。是故楽覚由レ治レ苦生。非二縁レ楽生一故無二実楽一。

⑤又於二衆苦易脱位中一世間有情楽覚生故。依二如レ是義一故有頌言。「如三担レ重易レ肩　及二疲労止息一　世間由二此苦一　脱二彼苦一亦然」。故愚夫類於二辛苦中一有二楽覚生一実無レ有レ楽。(43)

以上の五を挙げるが、そのうち④⑤の二理証は『倶舎論』のシュリーラータと全同である。ただし他の三理証はシュリーラータの「楽の因は不定であるから」という理証に一致しない。しかし、衆賢の反論も上述の阿毘達磨論師のそれと全く同じといってよい。以上のことから、『順正理論』中のこの上座はほぼ明らかに『倶舎論』の撥無楽者すなわちシュリーラータであることが証明される。冒頭に述べた窺基の伝承は、この問題に関しては正当性を有する。

なおクマーララータの苦因論とシュリーラータの撥無楽論は、その主旨が必ずしも全同でないようにみられるが、

ともに実有の法としての楽受を否定した点で軌を一にしており、[44] シュリーラータが師のクマーララータの主張をより精密に理論化し発展せしめたことがうかがえる。またシュリーラータが有部説に反対した根拠が、苦が滅れば楽が増すという楽の相対性にあったのだが、これは結局法（dharma）の解釈に対する有部との根本的相違に由来するのである。

五　結

以上の考察から次のことが帰結されよう。

(1)『倶舎論』の苦因論者はクマーララータであり、撥無楽者はシュリーラータであるらしい。

(2) この二者は実有法に反対した点で共通であるが、後者は前者の説を承け、より理論的に、より詳細に発展せしめた。

(3) シュリーラータはクマーララータの弟子であったらしい。このことと『成実論』の内容から、第一章第二節に示した『出三蔵記集』と吉蔵の伝承には真実性があるように思われる。

(4)『五事毘婆沙論』の作者法救はシュリーラータより後の人で、『雑心論』の作者法救と同一人であろう。

(5)『順正理論』の上座は、この問題に関してはシュリーラータであるから、第一章に述べた玄奘の伝承には真実性がある。

以上の結論は上述の通り、『倶舎論』の註釈書の記述に基くので問題もあるのだが、謎につつまれたこの二論師についていくらかの資料を提供したことになるだろう。

(1)　五受根との関係は、水野弘元『パーリ仏教を中心とした仏教の心識論』三八八頁参照。
(2)　duḥkhāyāḥ duḥkhasvabhāvenaiva duḥkhatā. *Kośa*, p. 329, *l*. 6.
(3)　sukhāyā hi vedanāyā vipariṇāmena duḥkhatā. *Kośa*, p. 329, *l*. 5.
(4)　aduḥkhāsukhavedanāyāḥ saṃskāreṇaiva duḥkhatā. *Kośa*, p. 329, *l*. 7.
(5)　受は七十五法の一つであり三受全部はこれに含まれない如くであるが、三受ともすべて実有法である。同様に色処中の青・黄など、長・短など、及び触処中の重性・滑性などもすべておのおの実有法である。
(6)　*Kośa*, p. 329, *l*. 23—*l*. 24.
(7)　上二界には苦は存在しないことになっている。しかしもし楽は苦の因だといえば、上二界の楽も苦がなければ存在しないことになる。
(8)　楽を苦の因とみれば、行苦性は必要なくなる。
(9)　*Kośa*, p. 330, *l*. 4—*l*. 6.
(10)　*Kośa*, p. 330, *l*. 9.
(11)　*Kośa*, p. 330, *l*. 10—*l*. 11.
(12)　*Kośa*, p. 330, *l*. 12—*l*. 15.
(13)　*Kośa*, p. 330, *l*. 16—*l*. 18.
(14)　原文の aṃśa (*Kośa*, p. 330, *l*. 19) を *Kośa Tib* 及び *Yaśomitra* により aṃsa と訂正する (*Kośa Tib*, Peking, Vol. 115, p. 242·3·1; *Yaśomitra*, p. 518, *l*. 31)。
(15)　*Kośa*, p. 330, *l*. 18—*l*. 19.
(16)　*Kośa*, p. 330, *l*. 19—*l*. 20.
(17)　『倶舎論』巻二二、大正二九、一一五頁上。
(18)　*Kośa*, p. 330, *l*. 20.
(19)　*Kośa*, p. 331, *l*. 14—*l*. 15.
(20)　*Kośa*, p. 332, *l*. 13—*l*. 15.
(21)　*Kośa*, p. 332, *l*. 19—*l*. 21.

(22) 原文は yāvad asau tādṛśi kāyāvasthā 'ntardhīyate(または antarīyate)であるが、*Kośa Tib* (Peking, Vol. 115, p. 243·2·6), *Yaśomitra* (p. 522, *l*. 1), *Yaśomitra Tib* (Peking, Vol. 116, p. 273·1·2) によりいちおう *nā*ntardhīyate (または *nā*ntarīyate) に訂正し訳しておいた。*Kośa*, p. 332, *l*. 22.

(23) *Kośa*, p. 332, *l*. 21—*l*. 22.

(24) *Yaśomitra*, p. 518, *l*. 13.

(25) スティラマティにおいては、ペキン版とデルゲ版の間に相違がある。〔Derge〕yaṅ smras pa shes bya ba ni *slob dpon gshan du ma yin pa ñid do*. (*Sthiramati*, Derge, Do 196a[2])。〔Peking〕yaṅ smras pa shes bya ba ni *slob dpon gshon nu len ñid do*. (*Sthiramati*, Peking, Vol. 147, p. 192·1·8) これは書写の誤りかもしれない。

(26) *Yaśomitra Tib* ではこの部分が bdun cu pa となっているが、これはチベット語訳者が写本の saṃtati を saptati と読んだためであろう。*Yaśomitra Tib*, Peking, Vol. 116, p. 270·5·7.

(27) *Yaśomitra*, p. 517, *l*. 19.

(28) *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 118, p. 14·3·3; Derge, Tohoku No. 4093, Chu 149b[3].

(29) *Yaśomitra*, p. 518, *l*. 3—*l*. 4. なおこの直後に梵文では tasya Bhadantasya とだけあるのにチベット語訳では tasya Bhadantasya Kumāralātasya と再度名前を加えている。

(30) gaṅ shig ces bya ba ni〔slob dpon gyi(この部分デルゲ版は欠)〕slob dpon gnas brtan gshon nu len (Sthavira Kumāralāta) la smras paḥo. (*Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 118, p. 14·3·8—4·1; Derge, Chu 149b[7])

(31) *Pūrṇavardhara*, Narthan, 東京大学所蔵本 Ñu 165a[3].

(32) *Yaśomitra*, p. 518, *l*. 21; *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 118, p. 14·5·3.

(33) *Sthiramati*, Derge, Do 197b[5]; *Yaśomitra*, p. 518, *l*. 33; *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 118, p. 15·1·7-8.

(34) 『大毘婆沙論』巻七八、大正二七、四〇二頁下。

(35) 『大毘婆沙論』巻七八、大正二七、四〇二頁下。

(36) 『大毘婆沙論』巻一三九、大正二七、七一四頁下。

(37) 『五事毘婆沙論』巻下、大正二八、九九四頁下。

(38) 四教証のうち残りの一つは『成実論』の「又此三受皆苦諦摂。若実是楽苦諦云何摂」と同じである。『五事毘婆沙論』

巻下、大正二八、九九四頁下。『成実論』巻六、大正三二、二八二頁中。

(39)『成実論』巻六、大正三二、二八二頁中。

(40)『成実論』巻六、大正三二、二八二頁上。

(41)『成実論』巻六、大正三二、二八二頁中。

(42)『順正理論』巻五八、大正二九、六六三頁上。

(43)『順正理論』巻五八、大正二九、六六三頁上。

(44) ヤショーミトラはクマーララータの主張に関して duḥkha-saṃtatyām といっている。*Yaśomitra*, p. 517, *l*. 19. また『順正理論』では衆賢は上座に対して、「如何可㆑言㆔諸有漏法唯苦因故証㆓楽是苦㆒。故彼所説有㆑言無㆑義」と難じ、苦因論と上座の撥無楽論を同一視している。『順正理論』巻五八、大正二九、六六三頁中。

*なお最近本庄良文氏は、馬鳴(Aśvaghoṣa)の『ブッダチャリタ』『サウンダラナンダ』の中に、「楽受は存在しない」という主張を見出し、馬鳴もまた経部師の系統に近いという可能性の大なることを指摘された(本庄良文「馬鳴詩のなかの経量部説」『印仏研』三六―一、三九四頁以下)。馬鳴は現在の研究によると、ほぼ二世紀の後半から三世紀の後半の間の人物で、シュリーラータより大分以前であるから、この「楽受は存在しない」という主張は、シュリーラータ以前に馬鳴からクマーララータに受け継がれ、シュリーラータに至って、詳細な理論が完成されたとみることができよう。馬鳴からクマーラララータへの流れは、馬鳴の『大荘厳経論』とクマーララータの *Kalpanāmaṇḍitikā* との関係に対応する、興味ある問題である。ただし筆者は、「経を量とし、論を量としない」と主張した経量部の祖師は、シュリーラータであると考えている。それゆえ、馬鳴はたしかに経量部の先駆者の一人であったかもしれないが、彼の時代にはまだ経量部という名称は存在しなかった、と考えたい。

*チベット語については東洋文庫研究員(当時)祖南洋氏より教示を得た。記して感謝したい

第四節　心の構造

本節では、上座の認識論の構造を明らかにしたい。

一　心・心所相応説と次第生起説

仏教はそのはじめから、心の探究に向かっていた。厖大な原始経典がこのことを示している。部派仏教の時代になると、心の構造はさらに精緻な体系をもつに至った。説一切有部の唱えた、心・心所相応説がこれである。

心・心所相応説とは、心の構造を心の本体（心 citta, cetas）と心の作用（心所 caitta, caitasika）にわけ、心の動きをこれらの結びつき（相応 samprayoga）で説明するものである。心の本体（心）はもちろん一つであり、心の作用（心所）は多くを数える。ある瞬間には、心と甲の心所が相応し（samprayukta）、次の瞬間には心と乙の心所が相応する。これによって心の変化が説明できるという。

心は転変極まりない。浄らかな心が突然汚れた心に変化することを、我々はしばしば経験している。それゆえ同一の心が、さまざまに異なって現れるということは理解しがたい。有部が心の本体の他に、その属性としてのさまざまな心所を想定し、その相応によって心の動きを示そうとしたのは、このためであろう。しかしまた、このような心・心所相応説では、本体としての心が内容のない空虚なものになってしまう。心を一つのダイナミックな働きと捉えることができなくなる。

このような有部の心・心所相応説に反対して、心を一つの有機体と捉えることを主張した人々がいる。すなわち『大毘婆沙論』の覚天(Buddhadeva)や譬喩者(Dārṣṭāntika)及び後代の『成実論』の作者などである。彼らはまず心所の存在を否定し、次にこれに基いて心・心所の相応を否定した。覚天はいう。

尊者覚天作二如レ是説一。「諸心心所体即是心。故世第一法以レ心為二自性一」(1)。

覚天所説色唯大種。心所即心。彼作二是説一。「造色即是大種差別。心所即是心之差別」(2)。

覚天のこの主張は特に有名であったらしく、後代の『アビダルマ・ディーパ』もこれを引用している。

《すなわち世尊によって次のようにいわれた。「比丘らよ。この人士(puruṣapudgala)は六界(ṣaḍdhātu)である」と。このうち識界(vijñānadhātu)だけが説かれている。このゆえに心所は心と異なったものではない、と大徳覚天(Bhadanta Buddhadeva)はいった(3)。》

譬喩者は、覚天のように心所一般が心と同じものであるという主張を、明確にはしていないが、しかし若干の心所に関して同様のことを述べている。

或有レ執。「思慮是心」。如二譬喩者一。彼説。「思慮是心差別。無二別有レ体」(4)。

或有レ執。「尋伺即心」。如二譬喩者一(5)。

或有説。「尋伺是心麁細相故乃至有頂諸染汚心皆有二尋伺一。是故尋伺三界皆有」。如二譬喩者一(6)。

後代の『成実論』は、心所が心に他ならないことを、さらに明確に示している。

答曰。受想行等皆心差別名。(中略)如レ是心一但随レ時故得二差別名一。故知但是一心(7)。

汝言三相異故有二心数一。是事不レ然。所以者何。若識若覚是諸相等無レ有二差別一。(中略)当レ知。識即受想(8)。

しかし『成実論』の作者も、心所(心数)という表現は認めている。

汝言二仏亦不レ説レ無二心数一者我亦不レ言レ無二心数法一。但説三心差別故名為二心数一(9)。

すなわち心所という表現は認めるけれども、それは心のさまざまな現れ（差別 viśeṣa）であり、心と異なるものではない、というのである。ここに我々は、『成実論』の作者が、有部の教理を否定しながらも、有部の表現を採用しなければならなかった事実を知るのである。

さて以上のように心所の実有を否定した後に、彼らは心と心所の相応を否定する。心所が心と異なるものではなく、心のさまざまな現れであるならば、これらが同時に相応するということはあり得ない。心が時間的に前後して、次から次へ変化しつつ生起すると説明しなければならない。覚天はいう。

彼二尊者（法救・覚天）作二如レ是言一。「信等思心前後各異無二一並用一(10)」。

『大毘婆沙論』の異訳『阿毘曇毘婆沙論』にも、次のような記述がある。

仏陀提婆（覚天）作二如レ是説一。「法生時次第不二一時生一。猶レ如二多伴狭道中行一。一出一入不レ得二一時二人併行一。何況多耶(11)」。

ここには法の次第生起とだけあって、心・心所のことは述べられていないが、これも含まれるとみてよいであろう。譬喩者はいう。

或有レ執。「心心所法前後而生非二一時起一」。如二譬喩者一。彼作二是説一。「心心所法依二諸因縁一前後生。譬如三商侶渉二嶮隘路一。一一而度無二二並行一。心心所法亦復如レ是(12)」。

或復有レ執。「心心所法次第而起互不二相応一」。如二譬喩者一(13)。

或有説。「諸心所法次第而生。非二一時生一」。如二譬喩者一(14)。

如二譬喩者説一。「心心所次第而生(15)」。

先に述べたように、譬喩者は心所一般が心に他ならないことを明言してはいないけれども、心・心所の相応を否定し、これらの次第生起を主張する以上、覚天と同主旨であったと思われる。

次に『成実論』では、このことがさらに詳細に示されている。すなわち

無二相応法一。所以者何。無二心数法一故心与レ誰相応。又受等諸相不レ得二同時一。又因果不レ倶。識是想等法因。此法不レ応二一時倶有一。故無二相応一。（中略）又如二穀子芽茎枝葉花実等一現二見因果相次一故。有二識等一亦応二次第而生一[16]。当レ知。有レ識而無レ想。若人取レ想是見已取。非二是見時一。故知。識等次第而生[17]。当レ知。心心数法次第而生[18]。

又若一心中有二心数法一法則錯乱。所以者何。於二一心中一有二知不知疑不疑信不信精進懈怠一。如レ是等過[19]。故知。心法次第而生[20]。

『成実論』に従えば、心所法は実有ではないのだから、心と心所の相応はあり得ない。種子から芽・茎・葉・花・実と順次に生ずるように、識(心)が時間的に前後して生起するという。

以上『大毘婆沙論』の覚天と譬喩者、及び後代の『成実論』の作者の主張する心所否定論、相応否定論をみてきたが、実はこの他に『大毘婆沙論』以前と思われる『尊婆須蜜菩薩所集論』の中に、これらとよく類似した主張をする人物を見出すことができる。すなわち

或作二是説一。無レ有二相応一。何以故。彼非三一切不二倶生一。問。如二所説一心所念法与レ心相応与レ心縛著依レ心廻転。彼有レ違。亦説。倶二生痛想念一。彼所説不レ与二相応一。亦不二倶生一。如レ是彼無レ惟説レ無二相応一。（後略）[21]

この文章は難解であり、筆者にはよく理解できない。しかし大体のところは、心・心所の相応は認めないけれども、痛(受)・想・念(思)の倶生は認める、という意味のようである。正確な解明は将来にまかせたいが、後述する『順正理論』の上座の主張と類似していると思われるので記してみた。

ところで、ここに注意しておくべきことがある。もし心を一つの有機体と捉え、これがさまざまに変化し次第生起することを主張するならば、心所という語は用いる必要がないはずである。ただ識→受→想→思などと記せばよい。

しかるに覚天・譬喩者・『成実論』の作者は、ともに心・心所の次第生起を述べている。これは明らかに、彼ら（特に覚天・譬喩者）の主張が、有部の心・心所相応説が完成した後になされたものであり、彼ら（『成実論』の作者を含めて）が、有部の教理を意識しながら、自らの特徴を示そうとしたことを物語っている。(22)

二　上座の三心所説

我々の目的は、『順正理論』の上座の主張した心の構造を解明することにある。上座の主張は、『順正理論』巻一〇、一一に詳しく紹介されている。

彼上座言。「無﹅如﹅所計十大地法﹅。此但三種。経説﹅倶﹅起受想思﹅故。(23)

有部によれば、一切の心が生起するとき、一〇の基本的な心所法（十大地法）が同時に倶生・相応するという。これらは受（vedanā）・想（saṃjñā）・思（cetanā）・触（sparśa）・欲（chanda）・慧（prajñā）・念（smṛti）・作意（manaskāra）・勝解（adhimukti）・三摩地（samādhi）の一〇である。それゆえ例えば受という心作用が心と相応して起こるときでも、残りの九心所は必ず倶生する。ただ受の力が強いために、我々には受しかないようにみえるだけである。

しかるに上座は、この十大地法を否定し、そのうちの受・想・思の三心所だけを認めるのである。その理由は経に「倶﹅生受想思﹅」と記されているからだという。この経典は、『順正理論』のこの後の記述と、『倶舎論』のこれに対応する箇所から、『雑阿含』巻一一と巻一三所載のものであることがわかる。すなわち

縁﹅眼・色﹅生﹅眼識﹅。三事和合触。触倶﹅生受・想・思﹅。(24)

であり、有部が心・心所相応説を主張する第一の根拠もこの経文である。しかしパーリの *Saṃyutta Nikāya* には、これに相当するものがない。(25) 恐らく部派分裂後に有部が加えたものであろう。『倶舎論』によって原文をうかがうと、

次のようになる。

cakṣuḥ pratītya rūpāṇi cotpadyate cakṣurvijñānam. trayāṇāṃ saṃnipātaḥ sparśaḥ sahajātā vedanā saṃjñā cetaneti.(26)

《眼と色によって眼識が生ずる。この三(眼・色・眼識)の和合したものが触であり、受と想と思とが倶に生ずる。》

経典にある以上、受・想・思は倶生し実有でなければならない。上座はこのために、三心所法を認めたのである。ここに我々は、上座が有部と同じ経典を用い、有部と極めて密接な立場にあった事実を知る。先に我々は、覚天、譬喩者、『成実論』の作者らが、心所の実有を否定しながらも、心所という表現を用いざるを得なかった事実をみてきたが、上座は三心所を認めた点で、彼らよりもさらに有部に近い位置にあることがわかるであろう。しかしこの経典の解釈について(特に sahajāta「倶生」の語について)、有部と上座では全く異なっていることは後に述べる。

さて上座は、受・想・思の三大地法の実有は認めたのであるが、他の七心所は存在しないという。

(上座)「経雖㆑言㆑有㆑触不㆑説㆑有㆓別体㆒。故彼経言。如㆑是三法聚集和合説名為㆑触。故無㆑如㆓所計十大地法性㆒(27)」。

(上座)「触非㆓心所㆒。(中略)故触是心。非㆓心所法㆒。(中略)不㆑離㆑識而可㆑有㆑触。識前定無㆓和合義㆒故仮名㆓心所㆒而無㆓別体㆒(28)」。

経に触の語があるが、これは根・境・識の和合したものであり触という実体はない。むしろ触は心(識)であるという。ところで『順正理論』においては、この触の仮実が詳細に論じられている。これは部派仏教の認識論と重要な関わりがある問題である。

然上座言「此欲決定非㆓大地法㆒。(後略)(29)」

欲も実有でないという。しかしこの部分について上座は明確な理由を述べていない。

然上座説「慧於㆓無明疑倶心品㆒相用無故非㆓大地法㆒。所以者何。智与㆓無智猶予決定㆒理不㆑応㆑倶(30)」。

慧は無明 (avidyā) や疑 (vicikitsā) とともにあるはずはないから、大地法ではないという。

然上座言「此念決定非二大地法一。契経説レ有二失念心一故。失謂忘失。又見下多於二過去境上一施中設念上故。然於二彼境一即智行相明記而転。故無二別念(31)一」。

念もまた大地法ではない。なぜなら経に「失念の心」とあるから、念のない心もあるはずだからである。また念は智 (jñāna) の行相と異なるものではないからであるという。

然上座言「無三別一法名為二作意一。由二此別相理不一レ成故。謂於二所縁一能作二動意一名二作意相一。若於二所縁一唯作二動意一諸余心所応レ不レ能レ縁。(後略)(32)」

作意が心所として生ずれば、他の心所は生ずることができないから、作意という実有の心所はないという。

然上座言「勝解別有理不二成立一。見二此与レ智相無一レ別故。謂於二所縁一令二心決定一名二勝解相一。此与レ智相都無二差別一。是故定応レ無二別勝解(33)一」。

勝解も智の相と異なるものではないから、実有の心所ではないという。

然上座言「離レ心無二別三摩地体一。由三即心体縁レ境生時不二流散一故。(後略)(34)」

三摩地(定)は、心の本体の働きであるから心と別のものではないという。

このように上座は、以上の七心所が実有ではなく、大地法でもないことを主張しているのであるが、心所は心と異なるものではないといっているのは触と三摩地についてだけである。それゆえこの二心所については、上座は前述の覚天、譬喩者、『成実論』の作者と、軌を一にしているといえよう。しかし他の五心所に関しては、大地法でないというだけである。上座はこれらもまた、心の差別と考えていたのだろうか。この問題に関しては、この箇所には述べられておらず、『順正理論』巻二一に詳述されているので、これを簡単にみておこう。上座はいう。

彼上座説「行蘊唯思。余作意等是思差別」。復作二是言一。「作意等行不レ可三離二思知二別有一レ体。或離二余行一別有二少

分思体可レ得。由レ此行蘊雖レ非ニ一物一而一思摂[35]」。

上座によれば、行蘊は思だけである。有部の教理では、心所法はすべて行（saṃskāra）蘊に含まれる。したがって上座のこの主張は、心所法はすべて思に含まれる、それゆえ作意等の他の心所法はみな、思という実有なる一心所法のさまざまな現れにすぎず、実体のあるものではない、という意味に他ならない。しかし思はまた、心を形づくる（cittābhisaṃskāra 造作）作用[36]と、善悪業をなさしめる意志作用[37]の二つの独自の働きをも有している。つまり上座の思は、思独自の働きを有しながら、しかもさまざまな心所法に変り得る心作用である、ということになる。

行が思に他ならない最大の理由は、経典の記述である。上座は仏には謬言はないという。

（上座）「以下薄伽梵於ニ契経中一説ニ六思身一為中行蘊上故。（中略）非レ一説レ一是謬言故。諸薄伽梵終無ニ謬言一[38]」。

この経は『雑阿含』巻二の

云何行如実知。謂六思身。眼触生レ思。耳鼻舌身意触生レ思。是名為レ行。如レ是行如実知。云何行集如実知。触集是行集。如レ是行集如実知[39]。

であり、対応する *Saṃyutta Nikāya* では

《また比丘らよ、行とは何であるか。比丘らよ、次の六つの思のあつまり（cetanākāya）である。すなわち色の思（saṃcetanā）、乃至法の思である。比丘らよ、これらが行といわれる。触（phassa）の生起（samudaya）から行の生起がある[40]。》

とあり、結局六根・六境・六識が和合した六触から六思が生じ、これが行蘊であるというのである。

以上の記述から、上座はさきの五心所は心の差別ではなく、思の差別であると考えていたことが明らかである。五心所ばかりでなく、触と三摩地を除いた心所はすべて、思のさまざまな現れとみるのであろう。それでは触と三摩地はどうなるのであろうか。このことは明瞭ではない。しかし恐らく上座は、触と三摩地は心そのものと考え、心所（たと

え実有ではないとしても）とみなさなかったのであろう。

さて、このように受・想・思の三大地法しか認めず、他の心所のほとんどを思のさまざまな現れとみなした上座とは、誰なのであろうか。スティラマティとプールナヴァルダナは、これをシュリーラータに帰している。すなわち

《論師シュリーラータ（Ācārya Śrīlāta）はいう「大地法は存在しないのであって、もし詳しく考察すれば、三つだけが存在するのである。経に、受と想と思が倶生する、と説かれているがゆえに。[41]」》

スティラマティはこの後に、『順正理論』の一節を引用している。このことから、この上座とはシュリーラータであることが確認されるのである。[42]

三　上座の次第生起説

以上『順正理論』の上座すなわちシュリーラータが、十大地法のうちの受・想・思の三心所だけを実有と認め、他の心所は（触と三摩地を除いて）思の差別にすぎないと主張したことをみてきた。さきの覚天、譬喩者及び『成実論』の作者は、心所はすべて実有ではなく、心の差別にすぎないと主張しているのであり、ここに両者の違いがある。

ところで前述したように、心所という概念は、心との相応を前提とした体系でこそ意味がある。もし心所の実有を認めるならば、心との相応を考えているはずである。逆にもし心との相応を認めず、心の次第生起を主張するならば、前にみた覚天、譬喩者及び『成実論』の作者のように、心所という表現を用いながらも心所の実有性を否定しなければならない。ところがシュリーラータは、三心所の実有を認めている。これによれば彼が心との相応説を説いたようにみられよう。それゆえ学者は

《経部の上座である室利羅多は（中略）、心は必ず受・想・思の三心所と相応倶生すると主張したとされている。

（中略）しかし三法でも（中略）心所法を認め、心心所の相応を許容するようになれば、従来の経部の主張はすでに破壊されることになる。[43]》

と述べている。これは確かにもっともなように思われるが、実際はシュリーラータは、心・心所の相応を説かず、心・心所の次第生起を主張したのである。以下この点を詳しく考察してみたい。

シュリーラータの心所説は「十大地法」の箇所には述べられておらず、『倶舎論』「世間品」中の「十二縁起」のうちの、触と受の生起する時間的前後関係を記した箇所に示されている。

説一切有部によれば、触と受は同時に生起しなければならない。先に掲げた経文に

縁眼・色生眼識。三事和合触。触倶生受・想・思。

とあるように、根・境・識の三が和合して触が生じ、同時に受・想・思などの心所が生ずる。有部では、心・心所の相応を説き、一切の心に受・想・思などの十大地法が存在すると説かれるからである。しかるにこれに反対したある人々がいる。議論はここからはじまる。以下和訳してみよう。

Kośa, p. 145, *l*. 17—*l*. 19; *Kośa Tib*, Peking, Vol. 115, p. 178·4·7-8

A·1　他の人々 (apare) はいう「触 (sparśa) の後に受 (vedanā) が生ずる。すなわち根 (indriya) と境 (artha) が先であり、その後に識 (vijñāna) が生ずる。三(根・境・識)の和合した (saṃnipāta) ものがこの触であり、触に縁って後にこの受が第三刹那 (tṛtīyakṣaṇa) に生ずるのである。」(中略)

Kośa, p. 146, *l*. 2—*l*. 18; *Kośa Tib*, Peking, Vol. 115, p. 178·5·4—179·1·7

B·1　「〔それでは〕一切の心 (citta) に十大地法が相応するという、大地法の規則 (niyama) が破壊される (bhidyate) ことになる。」

A・2「この規則は、いかなる根拠によって成立するのか。」

B・2「論（śāstra）を根拠としているのである。」

A・3「我々は、経を根拠とするもの（sūtrapramāṇaka 経を量とするもの）であって、論を根拠とするもの（śāstrapramāṇaka）ではない。なぜなら世尊（Bhagavat）は次のように説かれたからである。『経をたより（sūtrapratiśaraṇa）とすべきである』と。あるいはまた（vā）、一切の心に一〇の大地法が共に存在する（saṃbhavanti）というのが大地法の意味（mahābhūmikārtha）ではない。」

B・3「それでは、何が大地法の意味なのであるか。」

A・4「三つの地（bhūmi）がある。有尋有伺地（savitarkā savicārā bhūmi）と無尋唯伺地（avitarkā vicāramātrā bhūmi）と無尋無伺地（avitarkā 'vicārā bhūmi）である。さらにまた善地（kuśalā bhūmi）・不善地（akuśalā bhūmi）・無記地（avyākṛtā bhūmi）である。さらにまた学地（śaikṣī bhūmi）・無学地（aśaikṣī bhūmi）・非学非無学地（naivaśaikṣīnāśaikṣī bhūmi）である。それゆえこれら一切の地において存在する（bhavanti）ものが、大地法である。善地のみに存在するものが大善地法である。染汚地にのみ存在するものが大煩悩地法である。」

C 他の人々（apare）はいう「ところでこれらの諸法は、おのおの（yathāsaṃbhavam）相ついで（paryāyeṇa 交代して）〔生ずるので〕あって、決して一切の法が同時に（yugapat）生ずるのではない。」

A・5「しかしながら、大不善地法は誦に従って（pāṭhaprasaṅgena）作られた（āsañjita）ものである。実に以前には誦されなかったものである。」

B・4「もしも触の後に受が生ずるのならば、次の経の記述が答えられねばならない（parihārya）。すなわち『眼と色に縁って眼識が生ずる。この三が和合したものが触であり、受・想・思が倶生する』[44]という経である。」

A・6「倶生する（sahajāta）といわれるのであって、触と倶生する（sparśasahajāta）とはいわれていないから、この

点についてどうして答えられねばならないことがあろうか。また(ca)この『倶なる(saha)』という語は、法が無間に生ずるときでも(samanantare 'pi)見られる(dṛṣṭa)のである。例えば『慈(maitrī)と倶に行く(sahagata)念覚支(smṛtisambodhyaṅga)を修習する』というから、これ(触・受・想・思が同時に倶生すること)を示すものではない(ajñāpaka)。」

B・5「それならば、経中に『あらゆる受・あらゆる想・あらゆる思・あらゆる識は、結びついたもの(saṃsṛṣṭa)であり、これらの諸法は離れたもの(asaṃsṛṣṭa)ではない』と説かれているから、識が受と離れていることはあり得ない。」

A・7「まさに今、この『結びついた(saṃsṛṣṭa)』という意味が何かということが、考察されなければならない(saṃpradhārya)。なぜなら、この同じ経に(tatra sūtre; mdo de ñid las)さらに次のように説かれているからである。すなわち『およそ感受する(vedayate)もの(対象)を思し(cetayate)、思するものをよく想し(saṃprajānite)、よく想するものを認識する(vijānāti)』と。それゆえ今、この〔経典の記述〕が、これら諸法(受など)が同一の所縁(ālambana 対象)を取るという決定のために説かれたのか、あるいはまた、これら諸法が同一の刹那(kṣaṇa)に生ずるという決定のために説かれたのか、明了には知られないのである。」

以上の記述をもう一度整理してみよう。まずある人々Aが、前述した『雑阿含』の経文から「根・境が第一刹那に生じ、識が第二刹那に生じ、これらが和合したものが触である。そして第三刹那に受が生ずる。それゆえ受は触の後に生ずるのである」というのに対して、Bが「それでは、触や受が同時に生ずるという十大地法の規則に反するではないか」と反論する。するとAは「汝は十大地法の根拠を論(śāstra)に求めているが、我々は経(sūtra)を根拠とするものである。我々の大地法の意味は、汝のように一切の心に十大地法が存在する、というものではなく、三地(有

尋有伺・無尋唯伺・無尋無伺と、善・不善・無記と、学・無学・非学非無学）の一切に存在するものを大地法というのである」と説明する。

次に他の人々Cの意見が挿入されている。彼らはいう「これらの心所法は、交代して一つずつ生起するのであり、すべての心所法が同時に生ずるのではない」と。

議論は再びもとにもどり、AとBの間で行なわれる。Bが「もし汝のいうように触の後に受が生ずるのなら、前述の『雑阿含』の記述で『触が生じ、受・想・思が倶生する（sahajāta）』といって sahajāta の語を用いているのをいかに解釈するか」と問い、これに対してAは「経文には『触と倶生する（sparśasahajāta）』とは説かれていないし、また saha という語は、汝のいうように同時に生ずる意味もあるが、一方次から次へ無間に生ずる意味もあるのであり、この経典ではこちらの意味に解釈すべきである。それゆえ受・想・思は一つずつ無間に生ずるのである」と答える。するとBは再び他の経典（『中阿含』）を用いて、「経に『受・想・思・識は結びついたもの（saṃsṛṣṭa）』という記述があるから、これらは同時に生ずるのである」と反論する。これに対してAは、「同じ経典の中で、汝の用いた経文の直後に『所受・所想・所思・所識は同一のものである』と説かれているから、汝の用いる経文も、受・想・思・識の同時の存在を意味するのではなく、これらの所縁（alambana 対象）が同一であることを示しているのである。それゆえ汝の経文も我々の意見と矛盾しない」と答えるのである。

さてこのうち、A・1たる「他の人々」とは誰であろうか。註釈書は一致して、これをシュリーラータに帰している。ヤショーミトラはいう。

《他の人々はいう「触の後に受が生ずる」とは大徳シュリーラータ（Bhadanta Śrīlāta）である。[45]》

スティラマティ、プールナヴァルダナはいう。

《他の人々はいう「触の後に受が生ずる」とは論師シュリーラータ（Ācārya Śrīlāta）である。[46]》

『順正理論』の該当箇所には、この明文は引用されていないが、他の箇所(巻一〇)にはっきり示されている。すなわち

又彼(上座)所宗。由眼及色生於眼識。後方生受。[47]

ここの議論は上座と衆賢の間でなされているから、この「彼」は上座であることは明らかである。このことからも、上座はシュリーラータであることが確認されるのである。

次にB・1たる人物は、十大地法の倶生を認めるのであるから、有部・毘婆沙師である。それにこの主張の直前に、『倶舎論』では Vaibhāṣika の名称を出しているから、[48]このことはいっそう明らかである。

さらにこの対論がA・4まで同一人物の間で続くことは、文脈から明らかである。それゆえA・3の「我々は、経を量とするもの (sūtrapramāṇaka) であって、論を量とするもの (śāstrapramāṇaka) ではない」と主張する人物がシュリーラータであることも確かなことであろう。すでにヤショーミトラは他処で

《経を量とし (sūtraprāmāṇika)、論を量としない (na śāstraprāmāṇika) 人々が、経量部 (Sautrāntika) である。[49]》

と述べている。我々はここに、シュリーラータが経部師である可能性の大なることをうかがうことができる。[50]

次にA・4において、シュリーラータは大地法の意味について、三種の地 (bhūmi) すなわち有尋有伺地等、善地等、学地等をとりあげて、これらすべての地に存在するものが大地法であるという (*ya etasyām sarvasyām bhūmau bhavanti* te mahābhūmikāḥ)。[51] シュリーラータは意識的に有部の大地法の規定を変えている。しかしこの点について我々は少なからず困惑を覚える。有部に従えば地 (bhūmi) とは心所の行く領域 (gativiṣaya) であり、大地法とは一切の心に存在するものである (tatra mahati bhūmir eṣām iti mahābhūmikāḥ *ye sarvatra cetasi bhavanti*)。[52]

たしかに大地法の規定の表現はちがうであろう。しかしシュリーラータのいう三種の地も一切の心のあり方を示している。有尋有伺・無尋唯伺・無尋無伺地は、三界 (欲・色・無色) における有情の一切の心のあり方である。善・不善・無記地も道徳的な一切の心のあり方であり、また学・無学・非学非無学地も有漏・無漏における一切の心のあり

方を示すものである。そうなると、有部の大地法とどこが異なるのであろうか。我々には明確でない。

しかしもしこの規定が有部と異なっているとすれば、それはこの後の記述によって知るしかない。A・6においてシュリーラータは、saha とは無間に (samanantare) 生ずるときも用いられる語であるから、受・想・思は同時にではなく、次から次へ次第して生起するのだ、といっている。このことから考えれば、シュリーラータの大地法の規定は、心・心所の同時倶生を許さないためのものであることが想像されよう。

それゆえ『倶舎論』は、次にもう一つの「他の人々」Cの主張を挿入しているのであろう。彼らはいう「これらの諸法は、おのおの交代して生ずるのであって、決して一切の法が同時に生ずるのではない」(te punar yathāsambhavaṃ paryāyeṇa na tu sarve yugapad ity apare) と。このCの主張は、直前のシュリーラータの大善地法・大煩悩地法の定義と、直後のA・5の大不善地法の否定という一連の関係ある議論の間に挿入されているのだから、シュリーラータとはちがう人々のものであろう。チベット語訳では学者も指摘するように、[53] はっきりとこのことが示されている。すなわち

gshan dag na re. de dag ni ci rigs par (yathāsambhavam) rnam graṅs kyis (paryāyeṇa) yin gyi. thams cad cig car (yugapat) ni ma yin no *shes zer ro.*[54]

しかしまた一方このCの意見は、直前のシュリーラータの大地法の規定に根拠をおき、これを受けてのものであることも明らかである。そのためであろう。玄奘も真諦も、この他の人々C (ity apare) を訳出しておらず、この意見をシュリーラータ(A・1)の一連の主張の中に含めてしまっている。

諸註釈書はこの点について、ヤショーミトラとプールナヴァルダナはCの意見を ity apare としてとりあげながら、この人物をシュリーラータとはしていない。しかも彼らによれば、その直後のA・5からの議論も、そのまま続けて註釈しているので、あたかもA・5以後の意見も、この新しい他の人々Cのものであるかにみられる。[55] スティラマテ

ィはこれに対して、Cの意見を全くとりあげていないので、A・1（シュリーラータ）の主張が続いている印象を与えている。[56]『順正理論』でもCの意見だけが抜かされており、一連の議論は上座と有部（衆賢）の間のものであることが明らかである。[57]

それゆえここは議論の分かれるところである。世親はシュリーラータの意見が長いので、ここで再び「他の人々はいう」（ity apare）として、シュリーラータの意見を確認する意図で、これを挿入したとも考えられないことはない。しかし『倶舎論』の文脈とチベット語訳より、このCはシュリーラータとは異なった人物であると筆者は考えたい。しかしそうはいっても、この人物はシュリーラータに極めてよく似た主張をもっていたことも明らかである。

次にA・5は、文脈から（たとえヤショーミトラとプールナヴァルダナがこれをCと同じ人物の意見とみなしたようにみえても）、前のA・4の大善地法・大煩悩地法に内容が続くから、これもまたシュリーラータのものとみなさなければならない。しかもB・4において有部・毘婆沙師が「もしも触の後に受が生ずるのならば……」と問うていることは、A・1のシュリーラータの主張にもどっているのだから、以後のA・6もA・7も、すべてシュリーラータのものとみなしてよい。それゆえこの『倶舎論』の一連の議論は、シュリーラータと有部・毘婆沙師の間にたたかわされたものであり、その途中で一箇所だけシュリーラータに極めて類似した他の人物の意見が挿入されている、ということができるのである。

さて次にB・4において有部・毘婆沙師が、例の経文の sahajāta の意を難詰すると、A・6のシュリーラータは「sahajāta の saha とは、諸法が一刹那に同時倶生する意もあるが、その他に無間に生ずることもいう。すなわち受・想・思は同時ではなく無間に刹那刹那に次第生起するのであるから、経文に矛盾しない」と答えるのである。このことから我々は、シュリーラータが大地法としての受・想・思の三心所の実有を認めながら、大地法の規定を有部と異

ならせ、識(触)→受→想→思と次第生起すると考えていたことを知るのである。これは先述の覚天、譬喩者、『成実論』の作者の考えとほとんど変るものではない。異なる点は、シュリーラータが三心所の実有を認めた点と、他の心所が心の差別ではなく、思心所の差別であると主張する点である。さらにまた、シュリーラータの saha の解釈は、『成実論』と全く同じであることも興味あることである。シュリーラータの言を漢訳から引用すると

又於二無間一亦有二倶声一。如二契経説一。与レ慈倶行修二念覚支一。(58)

であり、『成実論』には

汝言下従レ触即有二受等一倶生上是事不レ然。世間有下事雖二小相遠一亦名為上レ倶。如レ言下与二弟子一倶行上。(59)

とあり、ただ無間と小相遠、及び出す例が異なるだけである。このことからも、シュリーラータが『成実論』の作者と極めて近い関係にあったことが知られよう。

最後に有部・毘婆沙師がB・5において

yā ca vedanā yā ca saṃjñā yā ca cetanā yac ca vijñānaṃ saṃsṛṣṭā ime dharmā nāsaṃsṛṣṭā iti.(60)

という経文をとりあげて「受・想・思・識が結びついている(saṃsṛṣṭa)から、これらは同時倶生であり、次第生起することはあり得ない」というのに対して、シュリーラータはA・7において、この経文の直後にある経文

yad vedayate tac cetayate yat cetayate tat saṃprajānite yat saṃprajānite tad vijānātīti.(61)

をとりあげ、「これは受・想・思・識のとる対象(ālambana)が同一であることを説いたものであるから、汝の経文の saṃsṛṣṭa の語も、これらが同一の対象をとるという意味なのであり、同時倶生を示す証拠にはならない」と反論するのである。

ところで彼らが問題にしている経典は、漢訳『中阿含』(62)とパーリ *Majjhima Nikāya* にほぼ同じ内容で見出される。ただしパーリでは問者が Mahakoṭṭhita(大拘絺羅)であり、答者が Sāriputta(舎利弗)であるが、漢訳では逆にな

っている。いまこれをパーリ *Majjhima Nikāya* から訳してみよう。

《「また友よ。あらゆる受 (vedanā)・想 (saññā)・識 (viññāṇa)、これらの法は結びついたもの (saṃsaṭṭha) であるか、あるいはまた離れたもの (visaṃsaṭṭha) であるか。またこれらの法を切り離して (vinibbhujitvā) これらの法の差異 (nānākaraṇa) を知らしめることができるか。」

「友よ。ⓐあらゆる受・想・識、これらの法は結びついたものであり、離れたものではない。そしてこれらの法を切り離して、これらの法の差異を知らしめることはできない。また友よ。ⓑおよそ感受する (vedeti) ものを想し (sañjānāti)、想するものを認識する (vijānāti)。それゆえこれらの法(受・想・識)は結びついたものであり、離れたものではない。そしてこれらの法を切り離して、これらの法の差異を知らしめることはできない。[63]」》

以上の経典の主旨は、受・想・識(思は入っていないが)は必ず結びついて生ずるものであるから、これが受、これが想、これが識というように切り離しておのおのの特徴を知ることはできない、というものである。そしてその理由として、これら受・想・識は必ず同一の対象を捉えるから、というのである。

この経典全体の意図が、受・想・識が同時に倶起することを示すことにあるかどうか、筆者には明らかでない。[64]むしろ筆者はこの経典から、同一の対象に対して受・想・識が必ず起こり、それらの動きが無間に続き極めて速いのでこの三は結びついており、したがって一つ一つ分離して認めることはできない、と受けとることもできるように思う。しかし saṃsṛṣṭa (saṃsaṭṭha) は、たしかに「結びついた」「雑りあった」「ともに生ずる」の意であるから、有部・毘婆沙師のように法の同時倶起を示すものと受けとるべきかもしれない。[65]その場合には、受・想・識が同一所縁を取るという部分ⓑは、これらの法が同一所縁を同一刹那に取るという意味になる。

これに対してシュリーラータは、受・想・識が同一所縁を取るという部分ⓑを特に強調し、ⓐの部分の saṃsṛṣṭa (saṃsaṭṭha) も、これらの法が同一所縁を取るから、そういわれるのであると主張する。この場合シュリーラータは、

受・想・識が同一所縁を長い時間をかけて取る、という意味に理解しているはずはない。これらの法が極めて短時間に次から次へ無間に生起する、だからこそ結びついたもの（saṃsṛṣṭa, saṃsaṭṭha）であり、一つ一つその特徴を知ることは難かしい、というのであろう。

以上のように経典の語 saṃsṛṣṭa（saṃsaṭṭha）を、有部は諸法が同時に生起するから「結びついたもの」と解釈し、一方シュリーラータは諸法が無間に生起するから「結びついたもの」と解釈するのである。この経典の意図がこのどちらの解釈に妥当するのか、筆者にはわからない。ただシュリーラータが有部・毘婆沙師と同じ経典を用いて彼らと議論していたという事実、及びシュリーラータが「経を量とする」という立場を標榜したとしても、有部・毘婆沙師もまた同じ立場を意識していたという事実が知られたのである。

以上『倶舎論』の記述を煩わしく分析してきたが、要約すると、シュリーラータは、第一刹那に眼と色があり、第二刹那に識が生じ、第三刹那に受、第四刹那に想、第五刹那に思が生じ、その後は思から刹那刹那に他のさまざまな心作用があらわれると主張したことが明らかになった。覚天、譬喩者、『成実論』の作者も、次第生起という点では同じであるが、彼らは一切の心所の実有を否定し、これらが心の現れにすぎないと主張したのに対し、シュリーラータは、三心所の実有を認め、また他の心所は思の現れにすぎない、と主張した点が異なるのである。

しかしシュリーラータはさきに、経に受・想・思は「倶生する（sahajāta）」と説かれているから「大地法」としての三心所は実有であるといっていながら、実は「大地法」の規定を変え、しかも「倶生する」とは相応の意味ではなく次第生起の意味であると主張している。[66] しかも心所の実有をも認めるのである。この点『成実論』の作者は、一切の心所法を否定するのだから、このようなことをいう必要はない。シュリーラータは有部に密接な立場にあったために、有部の教理への反論が、『成実論』の作者ほど徹底したものになり得なかったということができるであろう。

四　上座の認識論と世親の立場

ところでここに注意しておくべきことがある。有部もシュリーラータも、その認識論の主たる根拠を『雑阿含』の次の経文に置いていることは前に述べた。

縁㆓眼・色㆒生㆓眼識㆒。三事和合触。触倶㆓生受・想・思㆒。

そしてシュリーラータは第一刹那に眼と色があり、それによって第二刹那に眼識が生じ、第三刹那以後に受・想・思の心所が次々に生ずると主張する。

これに対して有部は、眼と色があればこれと同時に眼識及び諸心所が倶起すると主張する。有部に従えば、眼識などの前五識は、現在の色などの五境を捉えることしかできない。それゆえシュリーラータのいうように第二刹那で眼識が生ずるとすれば、そのとき色と眼はすでに過去に在るから、眼識は色を捉えることはできなくなってしまう。この点について『順正理論』で衆賢は、激しく上座（シュリーラータ）を非難している。すなわち

由㆓彼(上座)義宗㆒。根境無間識方得㆑起。従㆑識無間受乃得㆑生。身受生時身及所触其体已滅。時復隔遠。何得㆑為㆑因。且識生時身触已滅。望㆓無間識㆒縁用尚無。(67)

由定無㆑有㆔心相続中空無㆓取相㆒。(68)

前生眼色与㆓後眼識㆒応㆘非㆓所依㆒及非㆗所縁㆖。有無㆑有故。非㆓畢竟無㆒。可㆑説㆓此是所依所縁㆒。此亦応㆑爾。彼眼識生時眼色已滅故応㆘無㆓縁力㆒眼識自生㆖。無法無㆑容㆑為㆓所依㆒故。眼識唯縁㆓現在境㆒故。若眼色識不㆓倶生㆒者則応㆔眼色非㆓眼識縁㆒。(69)

筆者は、第二章第二節で有部とシュリーラータの物質の捉え方の違いを考察した。そして有部では、極微がまとま

って眼に認められる最小体を実有の色法とし、これを眼識がそのまま捉える（玄奘はこれを極微の和集と訳している）のに対して、シュリーラータは、一極微だけを実有の色法とし、これらを眼識がまとめあげて捉える（玄奘はこれを極微の和合と訳している）と主張したことを示した。この相違は、上述の両者の認識論に細部において密接に関わってくる。簡単にいえば、有部では色と眼識が同時に生ずるから、極微をまとめあげる時間的余裕がない。これに対してシュリーラータにおいては、色と眼識の生起が同時ではないから、眼識に極微をまとめあげる時間的余裕があるのである。これはまた第五節に述べる随界とも関係がある。

以上のような有部とシュリーラータの認識論は、後代の『サルヴァダルシャナ・サングラハ』(*Sarvadarśanasaṃgraha*) の紹介する説、すなわち経量部は bāhyārthānumeyatva であり、毘婆沙師は bāhyārthapratyakṣatva であるという説に、[70] 確実に結びつくものであり、さらにまた『アビダルマ・ディーパ』(*Abhidharmadīpa*) の伝える「譬喩者によれば、一切は現量として捉えられない (apratyakṣa)」という記述[71]に深く関わっていると思われる。

最後にこれに関して、『倶舎論』の世親の立場を考えてみよう。『倶舎論』は上掲のシュリーラータと有部の議論の直後に、次のような記述をなし、この項をしめくくっている。

《寿 (āyus) と暖 (ūṣman) とが倶有なるべき (sāhabhāvya) ときに〔もまた〕、「結びついた」(saṃsṛṣṭa) と説かれるがゆえに、〔諸法が〕同一の刹那に生ずるという決定 (kṣaṇaniyama) が成立する。さらにまた経典に「三（根・境・識）の和合 (saṃnipāta) が触である」といわれるから、どうして識であって、三の和合でないことがあろうか。また触でないことがあろうか。それゆえ、必ず (avaśyam) 一切の識において、触と、および触と倶生する受が〔存在すると〕認めらるべきである。[72]》

ヤショーミトラによれば、これは世親自身の見解である。[73] 先の経典に関して「受・想・識が結びついている」(saṃsṛṣṭa) というのは、これらが同一の刹那に生ずるからなのか、それとも同一の所縁を取るからなのか」という議論が

なされてきたのであるが、世親はこれを寿と暖の関係を用いて、同一刹那に生ずる説の方を支持しているのである。仏教では一般に、有情の生命は寿と暖と識（vijñāna）の三によって保たれていると考えられている。それゆえ経典には寿と暖とは「結びついた」（saṃsṛṣṭa）と記されている。[74] しかるにこの寿と暖は所縁を取るものではない。[75] この場合の saṃsṛṣṭa は明らかに、同一刹那に存在することを示している。これと同じように先の経典で saṃsṛṣṭa と説かれているのも、受・想・識が同一刹那に生ずることを示すためである、というのである。そして、世親は最後に「それゆえ、必ず一切の識において、触と、および触と倶生する受が存在すると認めらるべきである」と結んで、識・触・受が同時に生ずること、つまり心・心所が相応することに賛意を表している。

以上によって世親は『倶舎論』において、心・心所相応説の立場にいることがわかったのであるが、それでは根・境・識の時間的関係についてはどのように考えていたのであろうか。上掲の『倶舎論』の記述では、根・境・識の三が和合して触になること、および識・触・受が同時に生ずることは示されているのだが、根・境と識が生ずる際の時間的前後関係は必ずしも明らかではない。しかし筆者は世親は（シュリーラータとは異なって）、有部と同様に根・境と識は同時に生ずると考えていたと判断するものである。

なるほど『倶舎論』「根品」において、世親は倶有因（sahabhūhetu）について

《しかしながら、〔世間で〕認められている因果たる種子〔と芽〕などについては、この〔同時因果という〕道理は現にみられないから、共に生起した（同時に生じた）諸法〔の間〕の因果関係が、いかにしてあるかということが、説かれねばならない。[76]》

と述べて、同時因果に疑問を呈しているようにみえるが、この箇所全体の『倶舎論』の文脈は論述を運ぶうえでいちおうの疑問を提出して、最後に倶有因を肯定しているのであるから、世親は同時因果を認めていたと考えてよいだろう。そして『順正理論』のここに相当する箇所も、同時因果を否定する論者を「上座」と名ざして非難しているが、

「経主」に対する非難はみられない。[77] さらに第二章第一〇節でみるように、「倶生因」を否定する論者に対する『順正理論』の破折も、「上座」だけに向けられ「経主」には全く向けられていない。また第二章第二節で考察したように、外界の物質の認識に関して、有部は眼識が色法の多極微をそのまま捉える（極微の和集）としたのに対して、シュリーラータは眼識がこれらをまとめあげて捉える（極微の和合）と主張した。そして世親の立場は基本的には有部と変るものではなかった。このことも彼が根・境と識の同時因果を支持したことを示す傍証になろう。

以上のことから世親が有部と同じく、根・境・識は同時に生ずること、および心・心所は相応することを支持していた事実がほぼ明らかになったのであるが、しかしこのことは我々を困惑させる。なぜなら世親もシュリーラータと同じく有部の「三世実有」説に反対し、現在の一刹那における法だけが実有であるという「現在有体・過未無体」説を主張しているからである（第二章第七節参照）。

ここでもう一度“cakṣuḥ pratītya rūpāṇi cotpadyate cakṣurvijñānam”（眼と色に縁って眼識が生ずる）の経文をとりあげてみよう。この経文によってシュリーラータは、眼（根）と色（境）が第一刹那に生じ、眼識（識）は第二刹那に生ずると考え、心・心所の次第生起説を唱えたのである。もし世親が根・境・識の三が同時に生ずると主張したとすれば、ここで彼の pratītya と utpadyate の語の解釈が問題とされなければならないだろう。

後の第二章第一一節で再び触れることになるが、世親の「縁起」(pratītyasamutpāda) の語義解釈は「〔ある法が〕縁 (pratyaya) に到達して (prāpya)、生起すること (samudbhava)」である。つまり世親は pratītya を絶対分詞と解釈したのである。それゆえ先ほどの経文“cakṣuḥ *pratītya* rūpāṇi *cotpadyate* cakṣurvijñānam”（眼と色に縁って眼識が生ずる）と世親の「縁起」の語義解釈とは全く同じ文脈といえよう。世親は自らの「縁起」の語義解釈を示した直後に、文法学者の「到達して (pratītya, prāpya) と絶対分詞の語尾が付されている以上、ある法が到達してしかも同時に生起すること (samutpāda, samudbhava) はあり得ない」という自説に対する非難を掲げている。世親の

ように現在の一刹那における法の実有だけを主張する者にとっては、ある法が「到達して」(pratītya) しかもそのとき同時に「生起する」(utpadyate) のでなければならない。しかし世親の語義解釈では、文法上このことは示され得ない、という非難である。これに対して世親は、絶対分詞の語尾が付されていても、「到達して」と「生起する」が同時であることは表現上許されると反論している。

さて世親の語義解釈「ある法が縁に到達して (pratītya)、生起すること(samutpāda)」に関しては、たとえ「到達して」と「生起する」が同時であるとしても、pratītya を絶対分詞とみなす限り、縁に「到達して」しかも「生起する」法は、縁よりは後時に存在するという印象を我々は受ける。すなわち先の経文を例にとれば、眼識(cakṣurvijñāna)は、眼 (cakṣus) と色 (rūpa) に到達しおわって (pratītya) 生起する (utpadyate) のであるから、眼識は眼・色より後時に存在するように思われる。シュリーラータにとっては、このように考えるのが都合がよいであろう。しかし世親はこの考えの他にこの解釈によって、ある法が縁に到達した瞬間に生起すると考え得る余地を残していたのではなかろうか。すなわち再び先の経文を例にとれば、眼識は眼と色に到達した正にその瞬間に生起する、つまり眼・色と識が同時に生ずると考える余地を残していたのではないかと思われるのである。そのように考えないと、世親が根・境・識の同時生起を認め、また識・触・受の同時存在つまり心・心所相応説を支持していた事実が説明され得ないことになるからである。

五　結

以上の考察から、次のことが明らかになったと思われる。

(1)　『倶舎論』の諸註釈書により、『順正理論』の「上座」はシュリーラータであることが確認できる。

(2) シュリーラータは『雑阿含』の記述から、十大地法の存在を認めず、受・想・思の三心所の実有だけを認め、他の諸心所は思のさまざまな現れにすぎないと主張した。

(3) シュリーラータの心の動きの説明は、第一刹那に根と境が生じ、第二刹那に識が生じ、第三刹那に受が、第四刹那に想が、第五刹那に思が生じ、以後思の差別としてさまざまな心の作用が現れるというものである。

(4) これは心・心所の次第生起という点で、『大毘婆沙論』の覚天や譬喩者、及び後代の『成実論』の作者と軌を同じくするが、彼らがすべての心所を否定し、これらを心(識)の差別であるとしたのに対し、シュリーラータは三心所の実有を認め、他の心所は思の差別とした点が異なる。

(5) シュリーラータのこれらの主張は、『尊婆須蜜菩薩所集論』中の異説に、その萌芽を見出すことができるかもしれない。

(6) シュリーラータの主張は、細部においても『成実論』の作者と極めて類似した点がある。

(7) しかしシュリーラータは三つにしても心所の実有を認めたり、また「大地法」や「倶生」の語を採用しながらも、これらの解釈を意識的に有部と異ならせている。この点で彼が有部に近い立場にあったために、有部への反論が『成実論』の作者に比べて不徹底であったということができる。

(8) シュリーラータは「経を量とし、論を量としない」という立場を標榜した。このことは、彼が経部師(Sautrāntika)であったことを推定する一つの根拠になるであろう。

(9) 世親はシュリーラータと異なり、有部と同じく、根・境・識・受・想・思などが同一刹那に生ずることに賛意を表し、したがって心・心所相応説の立場に立っていたと考えられる。

(1) 『大毘婆沙論』巻二、大正二七、八頁下。『阿毘曇毘婆沙論』巻一、大正二八、六頁上中。

(2) 『大毘婆沙論』巻一二七、大正二七、六六一頁下。

(3) *Dipa*, p. 76, *l.* 6—*l.* 7.

(4)『大毘婆沙論』巻四二、大正二七、二一六頁中。『阿毘曇毘婆沙論』巻二三、大正二八、一六七頁下。

(5)『大毘婆沙論』巻四二、大正二七、二一八頁下。『阿毘曇毘婆沙論』巻二三、大正二八、一六九頁上。

(6)『大毘婆沙論』巻九〇、大正二七、四六二頁下。

(7)『成実論』巻五、大正三二、二七四頁下。

(8)　同　巻五、大正三二、二七六頁上。

(9)　同　巻五、大正三二、二七五頁下。

(10)『大毘婆沙論』巻二、大正二七、八頁下。『阿毘曇毘婆沙論』巻一、大正二八、六頁上中。

(11)『阿毘曇毘婆沙論』巻四八、大正二八、三六三頁上。ただし新訳の『大毘婆沙論』では、この主張者が大徳(Bhadanta)になっている(同巻一四五、大正二七、七四五頁上)。新訳たる『大毘婆沙論』で大徳の主張が、旧訳たる『阿毘曇毘婆沙論』では仏陀提婆(覚天)になっている例は多い。宮本正尊博士はこの事実を認めながらも、これは旧訳の何らかの誤りであり、新訳の大徳は法救(Dharmatrāta)であると推定される。宮本正尊「譬喩者・大徳法救・童受・喩鬘論の研究」『日本仏教学協会年報』第一年、一七四頁。

ところで上記の通り、新訳たる『大毘婆沙論』の大徳は、心・心所の次第生起を主張したのに、他の箇所では心・心所の相応を認めている。すなわち

大徳説曰。同伴侶義是相応義。識与二心所一互相容受俱時而生同取二一境一。及是相応。(『大毘婆沙論』巻一六、大正二七、八一頁上)

これに対応する旧訳の『阿毘曇毘婆沙論』ではこれを仏陀提婆(覚天)とするが、内容は全く逆である。

尊者仏陀提婆説曰。同伴義是相応義。如下識随二所縁等一為中諸数名上。離二於俱生一。是相応義。(『阿毘曇毘婆沙論』巻一〇、大正二八、六六頁中)

覚天に従えば、相応とは有部のいう心・心所の相応とは違うものらしい。すなわち相応という表現は同伴の意であり、これは心と心所が俱生するのではなく、心が対象(所縁 ālambana)を取ると、次第に心所(心数)の名をとって現れるという意味らしい。これは後代の『成実論』が、心相応法を説明して

心相応法者謂得下縁次第必生上如二想等一是也。(『成実論』巻二、大正三二、二五二頁中)

というのと全同のように思われる。『成実論』の作者もまた覚天に影響されたのであろうか。いずれにしても新訳『大毘婆沙論』の大徳の相応説だけが矛盾しており、検討の要がある。

(12)『大毘婆沙論』巻一六、大正二七、七九頁下。なお有部はこれと同じ譬喩を用いて、反対の主張を述べている。

復次如二商侶義一是相応義。如下多商人共為二伴侶一能過中険路上。心心所法亦復如レ是。（『大毘婆沙論』巻一六、大正二七、八〇頁下以下）。sahasārthikānyonyabalamārgaprayāṇavat. *Kośa*, p. 88, *l*. 21—*l*. 22.（隊商たちが、ともに互いの力によって協力して、道を進むが如し）

(13)『大毘婆沙論』巻九〇、大正二七、四六三頁上。

(14)『大毘婆沙論』巻九五、大正二七、四九三頁下。旧訳たる『阿毘曇毘婆沙論』では

有説。法生時次第非二一時一。如二譬喩者一。（同巻四八、大正二八、三六三頁上）

とあり、心・心所ではなく法一般の生起を問題にしている。

(15)『大毘婆沙論』巻一四五、大正二七、七四五頁上。

(16)『成実論』巻五、大正三二、二七六頁中。

(17) 同　巻五、大正三二、二七六頁下。

(18) 同　巻五、大正三二、二七六頁下。

(19)『成実論』巻五、大正三二、二七六頁下。なおこの記述は『大毘婆沙論』の譬喩者の主張と全同である。すなわち

譬喩者説。若心有レ智則無二無智一。若心有レ疑則無二決定一。若心有レ麁則無レ有レ細。（『大毘婆沙論』巻一〇六、大正二七、五四七頁中。『阿毘曇毘婆沙論』巻五、大正二八、三三頁中。『鞞婆沙論』巻一三、大正二八、五一〇頁上）

それゆえ『成実論』の作者は譬喩者の説を採用していることがわかる。

(20)『成実論』巻五、大正三二、二七七頁上。

(21)『尊婆須蜜菩薩所集論』巻三、大正二八、七三九頁上。なお文中の痛・想・念のうちの念が、思（cetanā）であることは同書の十大地法の記述から明らかである。同巻三、大正二八、七四〇頁中参照。

(22) ところで水野弘元博士は、仏教の心識説の発達について、勝れた見解を示しておられる。すなわち博士によれば、原始仏教では識・受・想・思は同一の心の異なった作用とみなされており、心の動きは

識→受→想→思

というように流れていくと考えられた。しかるにこの動きは極めて速いので、アビダルマ仏教の時代になると、

識 受想思 → 識 受想思 → 識 受想思

というように、識(心)と同時に受・想・思などが倶起すると考えられるようになった。これが心・心所相応説成立の理由だという。このように考えれば、有部の心・心所相応説は後に発展した理論であり、覚天や譬喩者及び『成実論』の作者らの主張は、これを以前の原始仏教の考え方に戻そうとする試みであることがわかる。水野弘元『パーリ仏教を中心とした仏教の心識論』二二九頁—二三三頁参照。

(23) 『順正理論』巻一〇、大正二九、三八四頁中。

(24) 『雑阿含』巻一一、大正二、七二頁下。同巻一三、大正二、八七頁下。

(25) パーリ *Saṃyutta Nikāya* 中でこれに似たものは次の経文である。

Cakkhuṃ ca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuviññāṇaṃ // tiṇṇaṃ saṅgatiphasso // phassapaccayā vedanā // vedanāpaccayā taṇhā // Ayaṃ kho bhikkhave dukkhassa samudayo // *Saṃyutta*, II, p. 72, *l*. 5—*l*. 8.

この主旨は、眼と色に縁って眼識が生じ、三事和合して触が生じ、触によって受、受によって愛が生起するというものであり、『雑阿含』のように「倶生」(sahajāta) の語もなく、心・心所相応を想起させるものは何一つ記されていない。なお *de La Vallée Kośa*, II, p. 105, n. 4 参照。

(26) *Kośa*, p. 146, *l*. 11—*l*. 12.

(27) 『順正理論』巻一〇、大正二九、三八四頁中。

(28) 同　巻一〇、大正二九、三八五頁中。

(29) 同　巻一〇、大正二九、三八九頁上。

(30) 同　巻一〇、大正二九、三八九頁中。

(31) 同　巻一〇、大正二九、三八九頁中。

(32) 同　巻一一、大正二九、三八九頁下。

(33) 同　巻一一、大正二九、三九〇頁上。

(34) 同　巻一一、大正二九、三九〇頁中。

(35) 『順正理論』巻二、大正二九、三三九頁中。

(36) *Kośa*, p. 54, *l*. 20; *Saṃyutta*, III, p. 87.

(37) 水野弘元前引書、四〇五頁以下に典拠が示されている。

(38) 『順正理論』巻二、大正二九、三三九頁中。

(39) 『雑阿含』巻二、大正二、一〇頁中。

(40) *Saṃyutta*, III, p. 63.

(41) *Sthiramati*, Derge, Tho 182b³⁻⁴; *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 149·3·7-8.

(42) 世親は『倶舎論』の十大地法の記述に kila(伝説) の語を加えており、諸註釈書によれば、世親の不信を示すという。*Yaśomitra*, p. 127, *l*. 20—*l*. 21; *Sthiramati*, Derge, Tho 181a⁷; *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 149·1·4-5.

(43) 水野弘元前引書、二四四頁。

(44) この経文をチベット語訳は「眼と色に縁って、眼識と、三が和合した触と、倶生する受と想と思とが生ずる」としているが、梵本では cakṣuḥ pratītya rūpāṇi cotpadyate cakṣurvijñānam となっており、utpadyate と単数形で示されているから、主語は cakṣurvijñānam だけであることは明らかである。それゆえ「眼と色に縁って、眼識が生ずる」と訳すことが正しいと思われる。*Kośa Tib*, Peking, Vol. 115, p. 179·1·2.

(45) *Yaśomitra*, p. 307, *l*. 17.

(46) *Sthiramati*, Derge, Tho 388b⁶—389a²; *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 232·4·1-5.

(47) 『順正理論』巻一〇、大正二九、三八七頁下。

(48) *Kośa*, p. 145, *l*. 17.

(49) *Yaśomitra*, p. 11, *l*. 29—*l*. 30.

(50) 「経を量とし (sūtrapramāṇaka, sūtraprāmāṇika)、論を量としないから経部師 (Sautrāntika) である」という経部師の規定は、実のところ極めてわずかな資料にしか見出せない。筆者の知る限りではこのヤショーミトラと、基の『異部宗輪論述記』及び、いま扱う『倶舎論』の記述だけである。しかも『倶舎論』の記述は、経部師の規定を含んでいない。いずれにしてもこの種の記述で最も古いものは『倶舎論』であり、それ以前には見当たらないように思われる。このことは、経量部 (Sautrāntika) の起源を考える上で重要なことだと考えられる。第一章第五節(八七頁以下)参照。

(51) *Kośa*, p. 146, *l*. 7—*l*. 8.
(52) *Kośa*, p. 54, *l*. 15.
(53) 山口益・舟橋一哉『倶舎論の原典解明—世間品—』二八五頁、注(4)参照。
(54) *Kośa Tib*, Peking, Vol. 115, p. 179·1·1.
(55) *Yaśomitra*, p. 309, *l*. 3—*l*. 20; *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 232·4·8—p. 233·4·1.
(56) *Sthiramati*, Derge, Tho 389a³—390b⁴.
(57) 『順正理論』巻一九、大正二九、五〇五頁上以下。
(58) 『倶舎論』巻一〇、大正二九、五三頁中。
(59) 『成実論』巻五、大正三二、二七七頁下。
(60) *Kośa*, p. 146, *l*. 14—*l*. 15.
(61) *Kośa*, p. 146, *l*. 16—*l*. 17.
(62) 『中阿含』巻五八、大正一、七九一頁中。
(63) *Majjhima*, I, p. 293, *l*. 19—*l*. 28.
(64) 水野弘元博士は、この経典を心・心所相応説を説いたものとされる。水野弘元前引書、二二五頁以下。
(65) 毘婆沙師はこの saṃsṛṣṭa を sahotpanna (倶生) の意に解する。*Yaśomitra*, p. 309, *l*. 25.
(66) シュリーラータは、相応因、倶生因を認めない。すなわち
又彼（上座）宗義心心所法不二同時起一。(『順正理論』巻一一、大正二九、三九〇頁下)
又上座説「諸行決定無二倶生因一」。(『順正理論』巻一五、大正二九、四二一頁中)
(67) 『順正理論』巻一〇、大正二九、三八六頁中。
(68) 同　巻一〇、大正二九、三八八頁下。
(69) 同　巻一五、大正二九、四二〇頁下。
(70) *Sarvadarśanasaṃgraha*, p. 19.
(71) *Dīpa*, p. 47—p. 48.
(72) *Kośa*, p. 146, *l*. 18—*l*. 20. 山口益・舟橋一哉前引書、二七五頁参照。

(73) *Yaśomitra*, p. 309, *l*. 31.
(74) *de La Vallée Kośa*, T. II, p. 107.
(75) *Yaśomitra*, p. 309, *l*. 31—p. 310, *l*. 3.
(76) *Kośa*, p. 84, *l*. 18—*l*. 19.
(77) 『順正理論』巻一五、大正二九、四一八頁下以下。

*筆者には一つだけ懸念がある。それは、『大毘婆沙論』の譬喩者が、本節で推定した通りに果して、すべての心所の存在を心の現れとして否定したかどうかということである。本文に記した如く『大毘婆沙論』には、そのことは明言されていない。もし譬喩者がいくつかでも心所の存在を認めていたとすれば、彼らは心・心所の次第生起を説いているのであるから、シュリーラータの主張に極めて近いものになるであろう。しかしいまはこれ以上触れず、シュリーラータの心識論を考察したことで満足する。本節に関して筆者は、水野弘元博士『パーリ仏教を中心とした仏教の心識論』に多くの教示を得た。記して感謝する。

*シュリーラータの三心所実有説は、後代のチベット文献にも伝えられている。御牧克己「経部師大徳 dPe can について」『印仏研』二九—二、八七八頁以下参照。

第五節　有漏・無漏の規定——心と身体の関係

第一、二節で物質(rūpa)の、第三、四節で心・心所(cittacaitasika)の問題を考察してきたので、本節では、心と身体(肉体)の関連について上座の主張を検討してみよう。有部が肉体をどう考えていたか、それに反対する上座や譬喩者たちがいかなる主張をし、またこれがどのような問題と関わって発展していったかを、『倶舎論』『順正理論』などからうかがってみたい。結論からさきにいえば、有部は心と身体を別々なものとして区別し、身体はいかなる場合も汚れたものと規定する。これに対して上座・譬喩者・経量部は、心と身体を切り離さず、修行が進展するに従って

身体もともに浄らかな存在になると主張する。そして有部も後代になるとこれらの人々の影響によって身体の変化を唱えざるを得なくなった形跡がみられるのである。

一　有部による有漏・無漏の規定

まず有漏・無漏の語について考えてみよう。āsrava(漏、パーリ語 āsava)とは ā√sru (=流れる) という動詞から派出する。恐らく元来は身体の各器官から漏出する汗・精液などの不浄物を指したと思われるが、すでに初期の仏教で煩悩 (kilesa) 一般の別名とされていた。しかし原始仏教聖典には、かなり多くの āsava の語が見られるにもかかわらず、その用法は意外に限られている。これを整理すると

① kāmāsava (欲漏)・bhavāsava (有漏)・avijjāsava (無明漏) の三漏、または diṭṭhāsava (見漏) を加えた四漏

② āsavānaṃ khaya (「諸漏已尽」などと漢訳される[1])

③ khīṇāsava (「得尽諸漏」などと漢訳される[2])

以上の三点にほぼ分類できる[3]。

また漢訳阿含経典で有漏・無漏と訳される場合の有漏は、相当するパーリ語のニカーヤ経典では sāsava のことはなく、ほとんど āsava であることも注意しておく必要がある。例えば漢訳で

若比丘得二阿羅漢一尽二諸有漏一。

は相当パーリ文では

bhikkhū arahanto khīṇ*āsavā* vusitavanto.

である[4]。原始経典では āsava と anāsava が相い対立する概念として用いられていたので、漢訳者は anāsava の無

漏に対して āsava を有漏と訳したのであろう。また漢訳阿含で「漏」「有漏」とあるものの相当パーリ文が āsava でないことも非常に多い[5]。しかしながら原始経典に sāsava の語がないわけではない。*Saṃyutta Nikāya* で五取蘊 (pañcupādānakkhandhā) や不放逸 (appamāda) を説明する箇所にあらわれている[6]。ただその回数が極めて少ない。以上のことから、原始経典一般では後のアビダルマでいう sāsrava (有漏) の概念はまだ起こらず、煩悩を āsrava と名づけ、これを三または四種に分類し、これらを滅すること (khaya, khīṇa) が涅槃への道であるとみなされていたということができよう。

仏教教理の発展にともない、āsrava は他の煩悩の異名の中で最も代表的なものとみなされるようになり、諸法を「浄らかなもの」「涅槃につながるもの」と「そうでないもの」に分類する上で、sāsrava (有漏)・anāsrava (無漏) の術語が造られたということができる。そして次第に精密な有漏法 (sāsravadharma) の規定が試みられるようになった。

説一切有部では、『大毘婆沙論』において次の五つを示している。

①有漏法とは、諸有 (bhava) を養い損益し維持する法。これと相違するのが無漏法。
②有漏法とは、諸有を生死の世界に維持相続させる法。これと相違するのが無漏法。
③有漏法とは、苦集二諦に趣く法。これと相違するのが無漏法。
④有漏法とは、苦集二諦に摂せられる法。これと相違するのが無漏法。
⑤有漏法とは、諸漏(煩悩)を増長させる法。諸漏を損減させるのが無漏法[7]。

『大毘婆沙論』はこの直後に尊者世友 (Vasumitra)・大徳 (Bhadanta)・尊者覚天 (Buddhadeva) の三者の有漏・無漏の規定をも挙げているが、いまそのうちの覚天の所説を引用しておこう。なぜなら彼の主張は、後に述べる有部の規定への反対説に極めて近いからである。

尊者覚天作二如レ是説一。「若法是漏生長依処是有漏相。与レ此相違是無漏相[8]」。

これはまた旧訳『阿毘曇毘婆沙論』にも記されている。すなわち

尊者仏陀提婆説曰。「若処所能生ㇾ漏是有漏相。若処所不ㇾ能ㇾ生ㇾ漏是無漏相」。(9)

さて有部の五規定は、次の法勝（Dharmaśreṣṭhin）の『阿毘曇心論』に至ると、その第五を用いて簡潔に要約された。

《有漏法とは、そこにおいて煩悩を生ぜしめる法である。(10)》

すなわち法勝に従えば、人がその対象を認識したとき、その人の心に煩悩を生ぜしめるような対象としての法を有漏法というのである。この規定は優波扇多（Upaśānta）の『阿毘曇心論経』にも同様に受け継がれている。(11) 法勝が他の四つの規定を顧みなかったのは、これらの四規定があいまいであり、また第五の規定に含められ得ると考えたからであろう。

法救（Dharmatrāta）は『雑阿毘曇心論』においてこの規定をさらに改めて

《有漏法とは、そこにおいて煩悩を増長せしめる法である。(12)》

として、彼以前の「煩悩を生ぜしめる」を「煩悩を増長せしめる」としている。この規定は世親の『俱舎論』でさらに

《有漏法とは、その中で漏つまり煩悩が随増する（samanuśerate, anuśerate）法をいうのである。》

と改められ、さらにまた

《無漏法に対しても煩悩は生ずる（upajāyante）けれども、ただ生ずるだけで随増はしないから有漏ではない。(13)》

と説明されている。世親の釈によれば、人が対象を認識するとき、その人の心に煩悩が増えていくような対象としての法を有漏法というのである。もし煩悩が生ずるだけで有漏法というのなら、悟りの智慧や涅槃の境地に対しても人は煩悩を起こすことがあり得るから、これらも有漏法になってしまう。しかしこれらに対しては煩悩は生じても増えていかないから、無漏法なのだ、というのである。しかし世親の「随増する（samanuśerate）」と法救の「増長する（恐らく原語は vardhante であったろう）」とは意味の上で全く変わるものではない。ただ世親は sāsrava（有漏）の語により

近い samanuśerate（随増する）を用いて、語源解釈を巧みに行ったにすぎないのである。

以上のように有部では有漏法について『大毘婆沙論』の五規定から『阿毘曇心論』『阿毘曇心論経』の「煩悩が生ずる」になり、さらに『雑阿毘曇心論』を経て『倶舎論』に至り「煩悩が随増する」に確定したとみてよいのである。有部がこのような規定をした意図は、一つには人間の身体はいかなる場合にも煩悩に汚された不浄なものであり、いずれは死滅する運命にある有限なものであることを示す点にあったと思われる。なぜならたとえ悟りを得て仏陀になった釈尊でも時には他者から非難され、その身体は病におかされ、死滅していったからである。それゆえ有部では、

《〔意識・意根・法境の三を除いた〕残りの十五界は一向に有漏である。(14)》

と主張する。人間や世界を形成する十八界のうち身体を含む十五界は、いかなる場合も汚れたものとみなすのである。

二　仏身に関する諸議論

このことは仏陀の身体が有漏か無漏かという議論にも明瞭に示されている。すでに『大毘婆沙論』には、「仏身は無漏なり」という大衆部（Mahāsāṅghika）の主張が紹介され、有部は激しくこれを非難している。(15) 前項で挙げた有部の五規定は、実はこの箇所に記されているものなのである。大衆部のこの主張は、『異部宗輪論』などにも伝えられるこの部派の教義の大きな特徴の一つであり、大乗仏教が大衆部から起こったとみなす伝統的学説の重要な根拠になっている。

ところで『大毘婆沙論』のこの箇所は次のような文章で始まっている。すなわち

復次為下止二他宗一顕中正理上故。謂或有執。「仏身無漏」。如二大衆部一。（中略）為下止二彼意一顕中仏生身唯是有漏上。(16)

これによって我々は、『大毘婆沙論』の時代には、有漏・無漏の規定が、ただ仏陀の肉体に関する議論からのみ生

じたことを知るのである。この事実は重要だと思われる。なぜなら次項に述べるように、後の『倶舎論』の時代になると、仏陀ではなく阿羅漢の肉体の有漏・無漏が問題になってくるのであり、ここにアビダルマ仏教の教理の進展をみることができるからである。

しかしながら『倶舎論』にも仏身に関する記述がある。それは仏・法・僧の三宝に帰依する場合、何を仏宝の本質と考えるかという問題についてである。世親はここで有部の仏陀観を述べている。すなわち

《仏に帰依する人は、仏の本質をなす(buddhakaraka 仏を成り立たしめる)無学法(aśaikṣadharma)に帰依するのである。この無学法の優越性によって、かの依身(ātmabhāva)が仏といわれるのである。あるいはまたこの無学法を獲得することによって、一切を覚ることができるがゆえに、仏となるのである。さてこの法とは何であるか。尽智(kṣayajñāna)などとそれに伴う法である。色身(rūpakāya)は「覚る」前も後も違いはないから〔仏の本質ではない〕[17]。》

仏を成立せしめる本質は、尽智などの無学法であって、身体は含まれていない。身体は仮りに仏といわれるものにすぎない。ここで「色身は覚る前も後も違いはないから」という文は、有部の肉体観をはっきりと示している。この考えの根底には、前項で述べた「身体は常に有漏である」という主張があると思われる。

有部のこの考えは、また僧宝にも適用される。すなわち

《僧伽(saṃgha)に帰依する人は、僧伽の本質をなす有学・無学法(śaikṣāśaikṣadharma)に帰依するのである[18]。》

僧の本質も有学・無学の法であって、身体は含まれない。次に

《もしも無学法だけが仏ならば、何ゆえに如来に対して悪心をもって血を生ぜしめることから、無間業があるのか。〔それは、如来の〕所依(āśraya)を破壊するから、こ〔の無学法〕もまた破壊されるのである、と毘婆沙師たちはいう[19]。》

如来(仏)の身体を傷つけ血を出させると、無間業を生ずる。しかしもし仏の本質が無学法だけで、肉体を含まないとしたら、肉体を傷つけても無間業などの苦果を得るはずはないではないか、という問に対して、有部は所依身を傷つければ、おのずから無学法も傷つくのだと答えている。この答の中に、心が肉体より大事であり、肉体は人間にやむを得ず付属しているものなのだという有部の思想をうかがうことができる。

これに対して世親は次のように反論する。[20]

《しかし論(śāstra)は、「無学法だけが仏である」とはいっていない。それではどういっているのか。「無学法は仏を成りたたせる本質である」と〔だけ〕いっているのである。それゆえ、所依(āśraya)が仏たることを否定していないのだから、こ〔の汝の所論〕は強いて主張さるべきでない。さもなければ、世間心に住する仏や僧は、仏や僧といわれないことになってしまう。また比丘を成りたたせる戒だけが、比丘といわれることになってしまう。[21]》

世親によれば、もし仏と僧の本質が無学法などだけならば、彼らが定に入って悟った後、定から出て再び世俗の心を持ったときには、すでに無学法などを有していないのだから、仏とか僧とかでなくなってしまうではないかというのである。アビダルマの教義に従えば悟りの心(無学法や有学法)は、定に入っているときだけしか得られないからである。

次に右の『倶舎論』に対応する『順正理論』の記述をうかがうと、有部と異なる主張として大衆部、犢子部(Vātsīputrīya)、尊者矩摩邏多(Kumāralāta)の三者が引用され、おのおの有部の立場から反論されている。このうちクマーララータの主張を紹介しておこう。

尊者矩摩邏多作二如レ是説一。「仏有漏無漏法皆是仏体。故契経説。『今者仏身衰老朽邁』。又世尊説。『我今重病生二隣レ死受一』。告二阿難陀一。『汝応三為レ仏於レ此敷二設嗢怛羅僧一』。(中略)又饒二益他一方得レ名レ仏。饒二益他一者多是俗智。又諸仏用二大悲一為レ体。此是有漏法。有情相転故。如レ是等類教理衆多。非二無漏中可レ有二斯事一。故非三唯無

漏仏法為二仏体一」[22]。

　このクマーララータの主張は、仏の本質は無漏法ばかりでなく有漏法も含まれる、というものであるから、さきにみた大衆部の仏の心も肉体も無漏という主張と、有部の仏の悟った心（無学法）は無漏だが肉体は有漏であるという主張の中間に位するということができよう。しかも彼の主張をさらに詳細にうかがうと、仏が有漏でもあるという理由は、

①肉体に関しては、病に苦しみ、やがては死滅する有限のものであるから有漏である

②心に関しては、衆生を救済するために、大悲などの世俗智（有漏智）を有するから有漏である

という二つになる。この二は有部の教理と何ら変わるものではない。ただ有部と異なる点は、これらを仏陀の本質に含ませたことにある。クマーララータは第一章に述べたように『大毘婆沙論』成立後の三世紀末か四世紀初頭の人物で、経量部（Sautrāntika）の祖師と思われるシュリーラータ、『成実論』の作者ハリヴァルマン、『倶舎論』の作者世親らに大きな影響を与えたものと思われる。次項に関係があるので、その主張を紹介した。

三　阿羅漢の身体に関する譬喩者・経量部・上座の主張

　我々はようやく、本節の主題に到達した。前項まででみてきたところは主として、有部の有漏・無漏の規定とそれに基く彼らの「身体は常に有漏である」という主張、そしてこれが『大毘婆沙論』以来、仏陀の肉体に関する議論の中から生じ発展してきた事実である。しかるに『倶舎論』には突如として、「阿羅漢の身体は無漏である」という主張があらわれる。すなわち仏陀ではない一般の修行者が、煩悩を断じて悟りに至り阿羅漢の境地に達すると、その心ばかりでなく身体までも汚れのない無漏になるというのである。

　この主張は無表色が存在するかどうかという議論にでてくる。有部によれば、人が極めて善い行為か悪い行為をな

すと、その瞬間からその人にはその影響力が恒時に働く。この力は目に見えないので無表（avijñapti）といわれ、身業と口業（いずれも色＝物質とみなされている）の結果生じたものだから色と考えられる。例えば極めて善い行為としては戒律を受け比丘になる場合である。戒律を受けた瞬間からその人には、寝ても覚めても比丘としての「防非止悪」の力が働く。これを無表色という。さらに他には、色界の定に入っている場合、また聖者が無漏の定に入っている場合にも、それぞれ「防非止悪」の力が生ずる。ただしこの二つの場合は、定を出れば無表色は消えてしまうという。ところで無漏定に入って得する無表色は、無漏でなければならない。

有部はこのように、善悪業が人に与える影響力として無表という色（rūpa）を想定し、これの実在を主張したのである。有部は善悪業の動機である意（心）業を重視しなかったわけではないが、なぜ無表を色と考えたかというと、無表は一たび生ずれば心に関係なく恒時に働くから、これを心とみなすことができなかったのであろう。そして重要なのはこの無表色が、人間の肉体とは全く切り離された色として考えられていることである。有部に従えば肉体は有漏である。しかし無表色には前述したように無漏のものもあるのである。

これに対して経量部の人々は、無表色の存在を認めなかった。彼らは意（心）業を重視して、無表色を用いなくとも善悪業の与える影響力を説明できるとした。彼らの説明は次項で述べたいと思う。

さて『倶舎論』において、有部は無表色の存在を証明せんとして「経典の中に無漏の色という表現がある。我々の教義からいえば、色は常に有漏でなければならないから、この無漏の色とは無表色のことを指しているのである。それゆえ経典に記されている以上、無表色は存在する」と主張する。有部のいうこの無漏の無表色とは、先述したように聖者が無漏の定に入って得る無表色のことである。

これに対して経量部は①瑜伽行者（Yogācāra）たち、②他の人々、の二者の主張を掲げて反対している。すなわち

①《瑜伽行者たちは主張する。「無漏定においては、定の力によって生じた色は無漏である」と。[23]》

これは悟りを得て無漏の定に入っている聖者は、その定の力によって、今までとちがって無漏の肉体を得るという意味である。Yogācāra とはヨーガを習修する人という意味であるが、大乗仏教の瑜伽行派（Yogācāra）と関係がある人々であろう。

②《他の人々はいう。「聖者（ārya）の色身(rūpa)と外界(bāhya)の色もすべて無漏である。漏の所依になっていないがゆえに」。〔問〕それなら経に「有漏法とは何であるか。眼乃至色である」などといっているのはなぜなのか。〔答〕これはまた漏を対治する性質ではないがゆえに有漏といわれるのである。〔問〕それなら〔一法〕が有漏にでも無漏にでもなってしまうではないか。〔答〕それでなぜいけないのか。〔問〕相の雑乱（saṃkara）があることになってしまうがゆえに。〔答〕〔この規定によって〕これが有漏であるならば、いかなるときにも無漏にはならないのだから、いかなる雑乱があるというのか。〔雑乱はないのである〕[24]。》

ここでいう聖者（ārya）とは、漏(煩悩)をすべて断じ尽くした阿羅漢を意味することは明らかである。この主張に従えば、阿羅漢には漏が全くないからその身体は漏の所依（よりどころ）になっていない。また外界の物質も漏のよりどころになっていない。それゆえ阿羅漢の肉体と外界の物質はいずれも無漏であるということになる。この主張が、後に触れるように先述した有部の有漏・無漏の規定とは異なるものに基いていることは明らかであろう。

しかしまた他方、この主張によれば、これら阿羅漢の肉体と外界の物質は、漏を対治する性質がないから有漏でもあるという。たしかに漏(煩悩)を断じ対治するのは心の働きであり[25]、色（rūpa）にはそのような性質はない。だから有漏であるという。一法を有漏とも無漏ともするのでは相の雑乱があるように思われるが、彼らによればある見方からすれば一貫して有漏であり、他の見方からすれば一貫して無漏といえるのだから、矛盾はないという。しかし一法を有漏とも無漏ともみなすのには、何らかの理由があるに違いない。この理由についても後に考えてみたい。

いずれにしても『倶舎論』の時代には、有部の教理と違って、修行をして悟りに至った聖者の肉体は無漏になる

（すなわち浄らかなものになる）と主張した人々が存在したのである。ただし「瑜伽行者たち」の主張は、無漏定に入っている時だけ無漏であると考えられるのに対し、「他の人々」のそれは、阿羅漢の肉体は定に入っていても定から出ていても常に無漏であるという違いがある。

さて修行を積み重ね煩悩を断じ尽くした阿羅漢の肉体は無漏であると主張したこの「他の人々」とは誰であろうか。衆賢の『順正理論』をひもとくと、この主張が譬喩者の名のもとに引用され、激しく非難されていることがわかる。以下『順正理論』をみてみよう。

譬喩論師違レ理背レ経妄作二是説一。「非有情数離過身中所有色等名二無漏法一」[26]。

これに対して作者の衆賢は、有部の立場から反論していう。

此必不レ然。違二契経一故。如二契経言一。謂「於二過去未来現在諸所有色一生二長現貪或瞋或癡一。乃至広説」。非有情数離過身中所有色等既能生二長有情貪等一。云何無漏[27]。

衆賢は経を引用し、経に「色に於て煩悩を生長する」とあるから、色はすべて有漏でなければならないという。諸経によれば仏陀の時代、阿羅漢ばかりでなく仏陀の身体に対してさえ煩悩を起こした者があったではないか。

これに対して譬喩者は

彼(譬喩論師)計。「於言非二境第七一」。是依第七。如二油於レ麻為二漏所依一故名二有漏一[28]。

といい、経の「於」の語はサンスクリット語文法の第七格（Locative Case）ではあっても、対境(認識の対象)を示すものではなく所依（よりどころ）を意味するから、有部の有漏・無漏の規定は誤りであるとする。ここに至って我々は先述した『倶舎論』の「他の人々」（つまり譬喩論師）の「阿羅漢の肉体と外界の物質はすべて無漏である。漏の所依になっていないがゆえに」という意味をより明瞭に理解することができたのである。

この譬喩者の規定に対して衆賢は種々に反論し、彼らの矛盾を提示する。すなわち

又一切声皆応二無漏一。以三声定非二漏所依一故。不ㇾ応ㇾ執二声定是無漏一(29)。

声は有部に従えば有漏である。しかるに譬喩者のように「漏の所依にならないから無漏である」とすれば、声も無漏になってしまう。なぜなら声は一たび発せられれば、煩悩を有する人間を離れた空間に出ていくことになり、漏の所依にならないからである。

又諸異生身中善識応ㇾ成二無漏一。非二漏依一故(30)。

また譬喩者の規定に従えば、異生(凡夫)が善の心を起こしている瞬間は煩悩は現れていないのだから、彼の善の心は漏の所依になっておらず、したがって無漏になってしまう。凡夫の心が無漏というのはおかしいではないか、というのである。

又顕色等糞穢酒等非二漏依一故応二皆無漏一(31)。

またもし外界の物質がすべて無漏ならば、糞などの不浄物も無漏になってしまう。

又阿羅漢身是無漏不ㇾ応二正理一。(中略) 故阿羅漢身定有漏。由二契経言一。「無明所ㇾ蔽貪愛所ㇾ縛愚夫智者同感二有身一」。若(譬喩論師)謂「無明所感身滅余明所引身復続生。智者応ㇾ無二無明貪愛所感有身一」。便違二経説一(32)。

有部によれば阿羅漢(智者)も凡夫(愚夫)も、その肉体は有漏に定まっている。しかし譬喩者によれば、凡夫はたしかに無明(avidyā)に蔽われた肉体を有しているが、無明を断じた阿羅漢には、引き続いて明(vidyā)による別の肉体が生ずるという。すなわち修行を積んで煩悩がなくなると、今までの汚れた身体が、今度は浄らかな身体に生まれかわり、それが続いていくのである。これは重要な主張である。

さて『順正理論』はこの譬喩者の主張に続けて、上座の同様な主張をあげている。すなわち上座は

雖丁彼上座誤引下経言「若諸苾芻有漏有取彼於二現法一不中般涅槃上」。又引丙経言「真梵離二諸漏一不ㇾ染二於世間一。謂独覚世尊自在離乙諸漏甲」。此於二彼(上座)義一都不二相応一(33)。

として阿羅漢は心も肉体も無漏であることを強調している。さらに上座が

又彼(上座)起レ執依二訓詞門一謂。「与レ漏倶名為二有漏一」。此釈非レ理。[34]

として、sāsrava（有漏）の語を文字通り sa（倶に）＋āsrava（漏）と解釈し、漏と倶なるものを有漏としたことを示している。この解釈はすでにみた『大毘婆沙論』の最初の四規定と同じくあいまいなものにみえるが、上座の意図はこれによって阿羅漢の肉体が無漏であることを示さんとすることにあったのである。

ところで『順正理論』はこの項の最後に上座の所説も含めて、次のように総括している。

又譬喩者唐撥二虚空一。十八界中前十五界一向有漏。経所レ説故。（中略）彼（譬喩者）言「我等不レ誦二此経一」。非下不レ誦レ経能成中所レ楽。（中略）又彼(譬喩者)不下以二一切契経一皆為中定量上。豈名二経部一。[35]

すなわち衆賢は譬喩者と経量部を同一視している。また上座をも譬喩者の中に含めている。またこのような記述は『順正理論』の他の箇所にも認められる。[36] 第一章で考察したように、この上座は経量部の祖師シュリーラータ(Śrīlāta)の可能性が多い。以上のことから、この主張は譬喩者・経量部・シュリーラータが共通してもっていたものであると確定してよいであろう。

さてこの項の最後に、右に紹介した主張がいかなる真意に基き、そしていかなる先駆思想に影響されて成立したものかを考えてみたい。恐らく譬喩者たちは、有部の有漏・無漏の規定を改めること自体に情熱をもやしたのではなかったろう。それはすでに『大毘婆沙論』において仏身の有漏・無漏問題が先行し、その結果として有部の有漏・無漏の規定が成立した事実からも推測できる。譬喩者・上座たちの真意は明らかに、修行を経て煩悩を断じた人は心ばかりでなく肉体も無漏であることを示したかったのである。そしてそのさい、先に触れた『大毘婆沙論』で有部の規定に反対した覚天のそれを採用し、自らの規定を作っていったのだろう。覚天の規定は彼らのそれとほとんど同じように思われる。覚天は古来譬喩者の一人とみなされてもいる。

しかし彼らの「外界の物質も無漏である」という主張に関しては、筆者はまだ理解の外にある。恐らくこれは譬喩者・上座たちにとってもあまり意味のあることではなかったのではないだろうか。ただ彼らの規定から当然生ずることがらとして添えられたものにすぎなかったのだと思われる。

最後に「阿羅漢の肉体は有漏でもある。漏を対治する性質ではないがゆえに」を考えてみよう。恐らくこれはかなり大きな意味をもっていたのではないか。それは有部でもいうように、肉体は有限でいつかは死滅するという事実による。しかも彼らが師と仰ぐクマーララータさえも、釈尊の肉体の有限で有漏なることを多くの例によって強調している。阿羅漢の肉体なら、なおさらそうではないか。また「漏を対治する性質ではないがゆえに」という理由は、彼らが肉体はさとりに影響を与えるものではないと考えていたからだろう。

こう考えてくると、譬喩者たちは、前代の覚天やクマーララータの主張を採り入れ参考にしながら、阿羅漢の身体は浄らかにして無漏ではあるが、それは生きている間のことだけであって、やがては死滅するものとみていたということができるであろう。

四　『倶舎論』における「転依」などの記述

以上譬喩者・経量部・上座の「煩悩を断じ尽した阿羅漢の身体は、心と同じく、従来とは全くちがった浄らかにして無漏なるものに変る」という主張をみてきたが、このような考えは従来あまり学界で指摘されなかったように思われる。この主張は、アビダルマ思想のどこに位置づけられるのであろうか。『倶舎論』の中には、修行が進むにつれ身心がともに変化し、ついに煩悩を断ずると、従来とは違った全く新しい身心を得るに至るという説が散見される。しかもこれらの説がいずれも経量部または世親の唱えるものであることは、極めて興味がある。譬喩者たちの「阿羅

漢の肉体は無漏である」という主張はそれゆえ、これらの諸説と密接な関係があるものと思われる。以下『倶舎論』の記述を見ていこう。

(1) 有部では、修行者が煩悩を断じて悟りを得ると、涅槃という実有の法が生じ、これが修行者の相続（身心）に具わる。このとき彼の相続（saṃtāna, saṃtati）と涅槃という法とを結びつけるのは、得（prāpti）という別の実有の法である。この得は心でも物質でもない一種の力であり、心不相応行といわれるものである。それゆえ修行者の相続（身心）が、得という心不相応行の力によって、涅槃という無漏の法を具有すれば、この修行者は悟りに到達した聖者といわれるのである。このとき涅槃という無漏法を得するためには、相続の一部をなす修行者の身体が有漏であることは全く妨げにならない。簡単にいえば、汚れた有漏の肉体に関係なく、心だけが浄らかになり無漏になるのである。有部に従えば仏陀も阿羅漢もそうであった。ここに有部が心と身体をはっきり分けて考えていたことが示されている。

これに対して『倶舎論』の作者世親は、涅槃や得などの実有の法を認めない。涅槃とは煩悩がなくなった心の状態なのであり、得などの法で説明する必要はないという。そこで有部は「涅槃を修行者の相続に具有せしめる得がなければ、その修行者が聖者か凡夫かの区別がつかなくなるではないか」と反論する。以下は世親の答である。

《所依（āśraya）の差別によって、こ〔の煩悩の已断と未断の別〕が成立する。なぜならば、聖者たちの所依は、見・修道の力によって、見・修所断の煩悩の芽が再び生ずる力がないように変えられる（parāvṛtta）からである。それゆえ、火に焼かれた米の如く、所依が煩悩の種子でなくなったとき、「煩悩が断ぜられた」といわれるのである。[37]》

世親によれば、聖者と凡夫の区別は所依の違いによって明らかであり、得の有無などで説明すべきではないという。所依（āśraya）とは六識のよりどころであるから、眼・耳・鼻・舌・身・意の六根、つまり人間の身心（心と肉体）である。ここで重要なのはそれゆえ、煩悩は種子のかたちで身心に保持されているということと、凡夫が修行を積んで煩悩を断じ聖者になると、修行中に得た力により、彼の身心（心と肉体）は、再び煩悩が生じないように変る、というこ

とである。種子については後で述べよう。なお右の文脈で「聖者の所依(āśraya)が変えられる(parāvṛtta)」という表現について、これが大乗瑜伽行派の転依（āśrayaparāvṛtti）の先駆思想であることが、すでに学者によって指摘されている。[38]

ところでこの所論は『順正理論』では経主（Sūtrakāra）の名のもとに紹介されているから、『倶舎論』の作者世親の意見であると思われるが、[39]『順正理論』はそれに続けて

彼（譬喩者）由ㇾ憎㆓背対法義宗㆒於㆓聖教中㆒起㆓諸過患㆒如ㇾ誹㆓謗得㆒。（中略）経主於ㇾ中雖㆘随㆓自執㆒多有㆗所説㆖而無ㇾ所ㇾ成。所執種子理不ㇾ成故。（中略）諸譬喩者多分於ㇾ中申㆓自所執諸法種子㆒惑㆓乱正義㆒令㆓不分明㆒。[40]

と記していることから、世親と譬喩者を同列に論じていたことがわかる。

(2)涅槃を得れば、その後は煩悩が永久に起こらず二度と輪廻をくりかえさないような身心を獲得することができる。すなわち

《〔煩悩の〕対治（pratipakṣa）を得ることによって、煩悩と後有（punarbhava）との生起とは永久に異なるような所依（āśraya）を獲得するがゆえに、「涅槃を得た」というのである。[41]》

これらの主張は『倶舎論』では経量部に帰せられている。

(3)『倶舎論』の無表色の箇所に、八支正道に関する議論が出る。有部によれば、無漏定に入っている聖者が定中で八正道を具えていられるのは無表色の存在によるという。なぜなら定中では言葉を発せず、身体を動かさず、また生命を維持するための乞食などもしないわけだから、正語・正業・正命の三支は存在しないはずであるが、実際には存在するからである。それは無漏定の中で聖者に無漏の無表色が生じ、この力によって三支を保ち、出定後につなげるというのである。これに対して経量部はいう。

《たとえ無表がなくても、道(定)に入った人は、このような種類の〔勝れた〕意欲（āśaya）と所依（āśraya）を得る

のであって、これを得ることによって定から出た後も、再び邪語などを起こさず、正語など〔の三支〕を起こすのである。[42]》

経量部は無表色を用いなくても、定中で得た勝れた意欲と所依によって説明できるとする。後代のヤショーミトラはこの所依を明確に「これは転依（āśrayaparāvṛtti）である」と釈している。[43] ここでは悟った聖者は、定中において勝れた身心（所依）を得、定から出ても浄らかな身心を維持できる、という点が重要である。

さらに『倶舎論』には、転依について次の二つの記述がある。

(4)《見道より出た人（聖者）は、一切の見所断〔の煩悩〕を断ずるがゆえに、〔彼には〕全く新しい所依への変化（āśrayaparivṛtti）による無垢の（nirmala）相続（saṃtati）が起こる》。

(5)《阿羅漢果より出た人（聖者）は、一切の修所断〔の煩悩〕を断ずるがゆえに、〔彼には〕全く新しい所依への変化（āśrayaparivṛtti）による清浄なる（śuddha）相続が起こる。[44]》

ここには阿羅漢を含む一切の聖者（悟った人）が以前とは全く違った新しい所依（心と肉体）を得て、浄らかな生活をしつづけることが記されている。この場合の相続は、所依とはニュアンスが違うが、身心を意味することは明らかである。ただし阿羅漢と他の聖者を比べると、「清浄なる身心」と「無垢なる身心」という表現上の差異がある。これらの記述が大乗仏教の唯識説の唱える「転依」説の先駆思想であることは、すでに指摘されている。[45]

このような説は誰によってなされたのであろうか。『倶舎論』の諸註釈には触れられていない。恐らく作者世親の説なのであろう。また有部の説でなかったことは、『順正理論』の中で衆賢がこの箇所を、故意に異なった表現を用いて変えていることから明らかである。このことは後に触れる。いずれにしてもこれらの記述が、本節のはじめにあげた「阿羅漢の肉体は無漏である」という譬喩者・上座たちの主張に直接結びつくことは確かであろう。

五　世親の「種子」説と「相続の特殊な変化」説

以上で修行を積み悟りを得ると、心ばかりでなく身体もともに浄らかに変化するという文脈をみてきたが、いずれの場合も変化する身心は āśraya（所依）の語で示されていることに注目しておきたい。

さて前項における(1)の例文で

所依が煩悩の種子でなくなったとき（abījībhūte āśraye kleśānāṃ）

とあることからわかるように、所依（身心）がそのまま煩悩の種子であり、所依が煩悩の種子でなくなったとき、所依は浄らかなものに変化するのである。それゆえ「転依」説は、「種子」説に基いているといえる。そこで『倶舎論』における種子の文脈を調べてみよう。

ところで有部の「三世実有」説を改めて考えてみよう。有部によれば法（dharma）は、過去・未来・現在の三世にわたって実在し、自己同一を保っているが、現在の瞬間だけしか作用を表して我々に認識されないという。新たに生ずる法が、すでに過ぎ去った過去から来ることはあり得ない。まだ起こらない未来から来るとしか考えられない。それゆえ法は常に未来から現在に引き出され、現在の一瞬だけ作用を表し我々に認識され、ただちに過去に落謝してしまう。そして次の瞬間また新しい法が、未来から現在に引き出されると考えるのである。有部がこの有名な「三世実有」説を主張したのは、一つには刹那滅の理論を巧みに説明するためであり、一つには過去に行った業の果報が未来に生ずるには、過去の法が実在しなければならないと考えたためであろう。

そこで有部は法を未来から引き出したり、一瞬だけ現在に固定させる力を必要とした。これが得などの心不相応行という法である。例えばある人に煩悩や善法が生ずるときには、その人の相続（身心）に煩悩や善法を具有せしめる得

が同時に現れ働くのであるという。

これに対して世親は「現在有体・過未無体」説を主張した。すなわち法は現在の一瞬だけ存在し、すぐに消滅する。未来や過去には存在しないという徹底した刹那滅の思想である。法は未来にも過去にも存在しない。ただ現在の一瞬だけにしか存在しないのである。この考えに従えば、例えばある人に煩悩や善法が生じたとき、これらが種子のかたちでその人の相続（身心）に保持され、ある条件が整うと未来に再び表面に現れるのである。ここに種子説が唱えられた理由がある。世親はいう。

(1)《それゆえ、〔ある法の〕種子（bīja）がこ〔の相続〕の中で抜かれず、害されず、成長しており、活動力をもっているとき、〔この法を〕具有するといわれるのであって、〔得の如き〕別の実法があるのではない。さてこの種子とは何であるのか。名色（nāmarūpa）であって、果を生ずることにおいて直接にまたは間接に働く能力のある（samartha）ものである。〔種子によって〕相続が特殊に変化するがゆえに〔このことがいえる〕。この変化（pariṇāma）とは何であるか。相続（saṃtati）が異なることである。この相続とは何であるか。因果となる三世の諸行である。[46]》

世親はまず有部のいう得のような別法の存在を否定する。得は「三世実有」説にこそ必要なものだからである。次に種子を説明して「名色であって、果を生ずることにおいて、直接または間接に働く能力のあるものである」という。名色とは五蘊であり、人間の身心（āśraya）を意味する。それゆえ種子とは、例えば煩悩や善法が人の身心に保持され[47]、条件によっては次の瞬間に（直接に）、または時間をおいて（間接に）、果を生じさせる能力のあるものであるということになる。この場合煩悩や善法などの心的要素が人の身心（nāmarūpa, āśraya）に保持される点が重要である。そして種子が表面に果を生じさせることを、相続の特殊な変化（saṃtatipariṇāmaviśeṣa）という。相続とは「因果となる三世の諸行である」と釈されているが、これは肉体と心を合わせた広い意味での五蘊の相続とも考えられ得るし、または善心・悪心の相続、つまり心相続だけを意味していたとも考えられる。諸註釈書にはこの説明がないが、しかし

『順正理論』では、衆賢は世親が心相続を意図していたと受けとったようである。すなわち自分に対する世親(経主)の反論の形で

　天愛。非㆔汝解㆓種子性㆒。前心倶生思差別故後心功能差別而起。即後心上功能差別説為㆓種子㆒。由㆑此相続転変差別。[48]

と紹介し、前心の思がさまざまに変化して後心が起こる能力を種子と説明している。もし相続が五蘊そのものを意味するのであれば、種子そのものである名色(身心)が特殊に変化することになるから、心とともに身体が変化して転依する説明には都合がよい。しかしもし心相続だけが特殊に変化するとすれば、身体まで変化する(転依する)理由を見出すのがやや困難になる。しかしその場合は、身相続と心相続が別々でも身と心は離れているものではないから、自動的に身体も心に従うと考えたのかもしれない。世親の「種子」説はこの点で明瞭に理解され得ないが、いずれにしても種子は名色であり、能力のあるものである、という表現を注意しておこう。

　ところで世親のこの説に対して、『順正理論』は譬喩者の説とみなしている。[49]譬喩者はまた経量部の蔑称であると考えられる。世親が経量部の蔑称である譬喩者と同一視されていたことは興味のあることである。

(2)煩悩が種子(bija)のかたちで保持されることは、次の記述にも現れている。

　《またこ〔の過去、現在〕の二つの煩悩によって、この相続(saṃtati)の中に種子の体(種子法 bijabhāva)[50]が置かれ、未来の煩悩の生起があるのである。こ〔の種子の体〕を断ずるがゆえに、こ〔の煩悩〕もまた断ぜられる。[51]》

この場合の相続も身心(五蘊)相続か心相続か明らかでない。

(3)ところが無表色についての『倶舎論』の次の二記述は、前述のものと大分異なっている。結論からいえば、ここでは心的要素が身・心の相続ではなく心相続だけに保持されて、未来に果を生ずると考えられている。有部では施者(信者)が受者(比丘)に布施すると無表色が生じ、福徳が恒時に増えていくとする。これに対して経量部は、先代軌範師の意見をあげる。

《先代軌範師（Pūrvācārya）たちは次のようにいう。「実にこれは法性（dharmatā）である。すなわち施者の施物が受けられるに従って、受者の〔得る〕功徳の差別と〔他者への〕摂益の差別のゆえに、施者がたとえ〔布施をしたとき〕違った心をもっていても、その所縁である布施〔をした時〕の思（cetanā）に熏習された（bhāvita）施者の相続（saṃtati）が、微細に特殊な変化（pariṇāmaviśeṣa）を得て、それによって未来により多くの果を生ずるための能力をもつもの（samartha）となる。[52]》

先代軌範師によれば、施者が受者に布施をした後に、受者が勝れた宗教的行為を行うと、布施をしたときの思が施者の相続に熏習し、施者の相続は微細に特殊な変化をして、その後は瞬間ごとに以前よりも多くの福徳という果を生ずるのである。だから無表色などで説明する必要はない。

この相続とは何だろうか。普通「誰々の相続」といえばその身心を指すのだが、この場合はこの直後に「心・心所の相続（santāna）から、未来に果が生ずるが故に」[53]とあるし、また『順正理論』に上掲の『倶舎論』の文章を引用した後に

思業為ㇾ先後後心生説名二相続一。即此相続於二後後時一別別而生説名二転変一。即此無間能生ㇾ果時功力勝ㇾ前説名二差別一。[54]

といっているところから、この相続は心相続だけを指し、肉体の相続は含められていないことがわかる。ところでこの文脈において

相続が、（特殊な変化を得て）果を生ずるための能力あるものとなる。

と、さきに種子についてあげた文脈の

名色は、（相続の特殊な変化のゆえに）果を生ずるための能力あるものである。

とを比べると、世親が名色（身心）から相続（心）へ主語を変えているのに気がつくだろう。ここに世親の微妙な心の変

化を知ることができる。

なお以前に挙げた煩悩や善法の種子といまの無表色を否定する説明を比べると、前者の果は以前表面に現れた果と違いがないのに、後者は前の果より後の果が次第に増えていっていることである。また後に掲げる異熟因・異熟果の業論との違いをみると、これらが隔時的で一回きりの因果関係であるのに対し、このたびのは間断なく何回も現れる関係なのである。

(4)これと全く同じ内容が、殺人の教唆者と使者（実行者）との関係で論じられている。有部によれば使者が殺人を実行した瞬間から、教唆者には悪の無表色が生ずる。これについて反対者はいう。

《こ〔の教唆〕によって、他者（使者）の殺人の差別のゆえに、教唆者に微細な相続の特殊な変化が生じ、それによって未来にどんな場合にも、より多くの果を生起せしめる能力あるものとなる。》[55]

この相続も直前のものと全同であるから心相続であり、肉体は含まれない。

(5)『倶舎論』「破我品」には世親の業論が示されている。有部は善悪業（因）からその果報（果）への過程には考慮を払わない。彼らは「三世実有」説であるから、過去に落ちた因は実在し、未来に果を生ぜしめる力になると考えるからである。しかし世親は現在の一瞬だけが実在するとみるから、因から果への経過を別に説明しなければならない。

《〔業の〕相続の特殊な変化のゆえに〔未来に果が生ずる〕。種と果の如きである。例えば種から果が生ずると〔世間一般で〕いわれるようなものである。果は壊れた種からは生じないし、また果は種から無間に(anantaram)生ずるのでもない。それではどうなのか。〔業の〕相続の特殊な変化のゆえに生ずるのである。あたかも〔種から〕芽、茎、葉などが次々と生じて最後に花が生じておわるがゆえに。（中略）さて「相続」(saṃtati)とは何か。「変化」(pariṇāma)とは何か。「特殊な」(viśeṣa)とは何か。業を先として次々と起こる心の生起、これが「相続」である。その相続が他のものに変化して生ずるのが「変化」である。そして無間に果を生起させる能力あるものが、最後

に特殊な変化をする性質があるから、「特殊な変化」である。(56)》

世親によれば因から果への経過は、「相続の特殊な変化」によって説明されるという。すなわち善悪業をなすと、相続が潜在的に（表面には現れずに）種々変化していって、最後に特殊な変化をして表面に果として現れるのである。そしてこの相続（saṃtati）とは「業を先として次々と起こる心の生起（cittaprasava）」であるという。世親やシュリーラータは業の本質を思（cetanā 意志）という心的要素とみるから、その思を保持していく相続を心相続とみたのである。さきの無表色といまの業論の例文では、業因を保持するものはいずれも身心の相続ではなくて、心相続であった。心が変ると肉体も変化する理由は積極的には述べられていない。(57)

六　上座の「随界」説

『順正理論』の中に、上座が随界、または旧随界というものを主張したことが示されている。これを検討してみよう。

上座の随界は、心を保持し善心・悪心などを時に従って表面に顕し、また善悪業を荷って業果を現出させる働きである。また過去の記憶も司る働きをもつ。それゆえこれは世親や譬喩者の主張した種子とほとんど同じものといってよい。この点から、上座は世親らと同様に有部の「三世実有」説に反対し、「現在有体・過未無体」説に立っていたことがわかる。

当時このような立場の人々が他にもいたらしい。『順正理論』において衆賢は

諸譬喩者多分於㆑中申㆓自所執諸法種子㆒惑㆓乱正義㆒令㆓不分明㆒。復有㆓諸師㆒。於㆓此種子㆒処処随㆑義建㆓立別名㆒。或名㆓随界㆒或名㆓熏習㆒或名㆓功能㆒或名㆓不失㆒或名㆓増長㆒。(58)

と、種子、随界、熏習、功能、不失、増長が同じ意味であることを示している。さらに衆賢は

此(随界)亦同ニ経主所執種子義一破。此旧随界即彼種子名差別故。[59]

として世親の種子の別名であるとさえいっている。ところでこの随界、旧随界の原語は、筆者の調査の限りでは、『倶舎論』の諸註釈書に見出すことができなかった。さらに『順正理論』は漢訳しか現存しないので、文脈が不明なことが多い。それゆえ右に述べた『倶舎論』の世親の種子(bīja)の内容と対比させながら『順正理論』を理解するしか方法がないのである。

1　「随界」の原語

まずはじめに随界の原語を推定してみよう。前述のように諸註釈書にもこの語は見出せない。しかし世親らの唱えた種子と同義というから「随界」の「界」は dhātu であると考えられる。『倶舎論』に四大種のうち一つの大種だけしか表面に現れないようにみえるが、他の三つの大種も存在しているという証明のなかで

《他の人々はいう。「残りの三大種が存在するのは種子として(bījatas)であって、自体として(svarūpatas)ではない。世尊は「この木のあつまりの中に、種々の界(vividhā dhātavaḥ)がある」といわれたからである。[60]》

として、dhātu を bīja と同一視しており、ヤショーミトラはこの「他の人々」を経量部の人々と釈しているからである。[61] もっとも右の経文の引用は単なる譬喩を示すためだけのものかもしれないが、しかし当時経量部が dhātu を「表面には現れないで内にかくれて存在するもの」と考え、これを bīja の意味にとっていた形跡をうかがうことはできよう。またすでに指摘されているように、大乗瑜伽行派の諸論書には dhātu を bīja とみなしているものが多い。しかしこれも世親の bīja に影響されて記されたものかもしれない。しかし今は dhātu は bīja の意味であると考えて先へ進んでいこう。それゆえ、「随界」の「随」は anu として、随界の原語は学者の推定するように[62] anudhātu

であると考えられる。『順正理論』で衆賢が上座の随界を批判して

然随界名応レ言二随過一。無量過失所二随逐一故。観レ彼(上座)但欲レ破二聖教一故壊二正理一故矯立二此名一。(63)

として随界は随過(恐らく原語は anudoṣa であろう)であるといってもよい、と皮肉を述べている。anudoṣa と anudhātu は発音が似ている。それゆえ随界の原語は anudhātu であったろう。そして衆賢が随過を「無量の過失に随逐されるもの」と述べているように、随界 (anudhātu) も「多くの界 (bīja) に随逐されるもの」と考えてよかろう。つまり随界とは「多くの界 (bīja) に従い付かれつづけるもの」という意味であろうと思われる。次に随界の内容を『順正理論』の記述からみていこう。

2 「随界」の内容

①『順正理論』巻一八には、上座の随界が因縁性であることが示される。この箇所では経典に四つの縁性があるとし、そのうちの因縁性 (hetupratyayatā) を有部の立場から説明し、これは六因のうちの能作因 (kāraṇahetu) を除いた五因のことであると示され、次に上座の随界が紹介される。

然上座言。「因縁性者謂旧随界。即諸有情相続展転能為二因性一」。彼(上座)謂。「世尊契経中説。『応レ知如レ是補特伽羅善法隠没悪法出現。有二随倶行善根未断一』。以二未断一故従二此善根一猶レ有下可レ起二余善根一義上。随倶善根即旧随界。相続展転能為二因性一。如レ斯等類説名二因縁一」。(64)

上座によれば、有情の相続(原語は恐らく saṃtati か saṃtāna であり、これは人間の身心全体を示しているであろう)が展転して、因縁性となり、これ(相続)が旧随界であるという。展転とはサンスクリット語で一般に paraspara (互いの)、parampara (次から次へ継続した)、anyonya (互いの)、uttarottara (絶え間なく続いた) などの訳語であるが、この場合は恐らく parampara とか uttarottara の意味であろう。それゆえ右の文意は「人間の身心は次から次へ続いて存在

するのだが、このように次から次へ続いていく原因（因縁）は人間の身心（相続）そのものが荷っており、それゆえこの身心（相続）そのものが因縁性であり、これを旧随界という」ということになる。例えば表面に現れずに存続している善根から他の善根が表面に現れるとき、前の善根は過去において絶えず存続していたので旧（恐らく原語は pūrva であろう）随界というのである。これにより随界とは、人間の身心（相続）そのものであり、これがまた自らを次から次へ絶え間なく存続せしめていく因になっているので、善心や悪心が交互に表面に現れるのもこの随界のためである、ということがわかる。

それゆえこの随界とは右にみた世親の種子と同じようなものである。世親は煩悩や善法の種子を名色（nāmarūpa）そのものとみなし、これによって善心や煩悩が次から次へと生ずると考えた。名色も人間の身心を意味する。種子と随界の違いは後に述べよう。

②つぎに『順正理論』は、上座の随界が業を荷う六処であると記している。

（上座）此旧随界体不可説。但可㆓説言㆒。「是（随界）業煩悩所熏六処感㆓余生果㆒」[65]。

但上座等擅立㆓此名㆒。又彼（上座）許㆔何諸業煩悩所熏六処感㆓余生果㆒[66]。

すなわち上座によれば、旧随界とは業や煩悩に熏習された六処であり、これが因となって人は次の世に生まれかわるのであるという。この六処とは眼・耳・鼻・舌・身・意の六処であろうから、人間の身心を意味し、これは右に述べた相続としての随界と変るものではない。

この文だけからでは、さきにあげた世親の異熟因・異熟果と同様と思われよう。つまり世親は業の本質たる思が心相続に熏習され、その心相続の中で表に現れないままに刻々と変化し――あたかも種が葉や花に変化するように――そして最後に特殊な変化によって表面に果を生起させる――ちょうど種が最後に果実を結ぶように――のであると考えた。ところが上座の業論はこれと大変異なっている。

結論をさきに述べれば、上座の業論は、業や煩悩を荷った六処たる随界が、無間に（anantaram）次々と（pāramparyeṇa）、業果を表面に出し続けていくのである。次刹那の随界はそれゆえ前刹那と少なくとも幾分はちがうであろう。それがまた次の刹那の六処を生ずる因になっている。このような業論は、有部や世親の唱える隔時的で一回限りの善悪業の因果関係（異熟因・異熟果）とは全く違っている。すなわち

又上座等唯執下諸法従二無間一生上(67)。

又彼上座等執。「有二法体一雖レ経二劫滅一而自相続展転相仍猶為二因性一」(68)。

これによれば異熟因・異熟果の関係が無間に次から次へ生じているのである。これに対して衆賢は反論している。すなわち

（衆賢）若上座許二唯自相続生起決定得一レ為二因縁一云何復許下善不善法為二因縁一生中無記異熟上。非下善不善随界為レ因可中生二無記一。相続異故。若善不善無間能生二無記異熟一此中応レ説下何故云何善不善為レ因生中無記異熟上(69)。

有部の教義に従えば、善か悪の異熟因から無記の異熟果が生ずることになっている。しかしもし上座のように連続して無間に異熟因・異熟果の関係が生ずるとしたら、次刹那の異熟果は無記であるはずだからその次の刹那のために異熟因にはなり得ないではないか、という非難である。

この上座の業論に対しては世親も反対であったことは明らかである。『倶舎論』「破我品」中に示される彼の業論を再び示そう。

《〔業の〕相続の特殊な変化（saṃtatipariṇāmaviśeṣa）のゆえに〔未来の果が生ずる〕。種と果の如きである。例えば種から果が生ずると〔世間一般で〕いわれるようなものである。ⓐ果は壊れた種からは生じないし、またⓑ果は種から無間に（anantaram）生ずるのでもない。それではどうなのか。ⓒ〔業の〕相続の特殊な変化のゆえに生ずるのである。》

この記述のうちでⓐ「果は壊れた種からは生じない」は、アートマンの存在を信ずる人々への反論かまたは「過去に落ちた業因から未来の業果が生ずる」と唱える有部への反論かであることは大体理解できる。しかしⓑ「果は種から無間に生ずるのでもない」については、註釈書も沈黙しており、従来この背景がわからなかった。しかし上座の右のような業論が理解されたので、この部分は随界を唱えた上座に対する反論であることがわかるのである。そうであれば世親は『倶舎論』を造ったとき上座の「随界」説を知っていたことになり、したがって世親の「種子」説は上座の「随界」説よりも新しいということになる。そして、ⓒ「相続の特殊な変化のゆえに生ずるのである」は世親個人(あるいは無著らの瑜伽行派)の創見ではないかと思われるのである。少なくともアビダルマ論書において、この説は世親がはじめて唱えたものである。『倶舎論』「随眠品」において世親は、有部が「業の果があるから、過去、未来は存在する」というのに対して

《経量部の人々(Sautrāntikās)は、過去の業から果が生起することを認めない。それではどのようにしてか。それ(業)を先とした特殊な相続(saṃtānaviśeṣa)より業果が生ずることを、「破我品」(ātmavādapratiṣedha)において、我々は説くであろう。[70]》

と述べ、いちおうはこの主張を経量部に帰しているが、「破我品において、我々は説くであろう」と、自己を強調している。あるいは世親が自らを経量部の一員であると考えていた傍証になるかもしれない。

③ところで上座は善根や業(思)や煩悩が随界(相続・六処つまり身心)に熏習される(つまり保持される)と考えるのであるが、しかし善根や思や煩悩は心的要素である。そこで上座は具体的にはこれらの心的要素は、六処(身心)の中の心に保持されると考えた。そのことは衆賢の次の非難の文の中に示される。

又彼(上座)応説。若一心中有多品類心界随逐、何縁従此多心随界後時但起一品類心。[71]

衆賢は上座に対して、もし一心の中に多種類の心界が保持されるならば、なぜこの随界から一種類の心しか表面に

現れないのか、これに答えよと迫っている。我々は以前に、界(dhātu)は種子(bīja)の意味であると規定した。それゆえ右の文の「心界」も、心的要素が種子になったものとみることにしよう。だから「一心中に多品類の心界有り」とは、六処中の意処(心)の中に多くの心的要素(善根・思・煩悩など)が種子の形で保持されていると理解したい。それゆえ

又彼上座如何可レ執下言。「一心具二有種種界一熏中習一心多界上」(72)。

の文も、上座が「一心が種々の界(bīja)を具え、すなわち一心に多くの種子を熏習する」と主張したと理解され得る。すなわち上座は身心(六処・相続)全体を随界と呼んではいるが、具体的にはその中の心の中に種々の心的要素としての種子が保持されていると考えたのである。これはまさに世親の「種子」説と軌を一にする。世親は善心や煩悩の種子を名色(nāmarūpa)と呼び身心全体とみなすけれども、具体的にはそのうちの心の相続に善心・煩悩が保持されるとしたことは、右にみてきたとおりである。もっとも世親は業を荷う異熟因の説明では種子の名を出さないが、業果が生ずるときは「相続の特殊な変化」(相続転変差別 saṃtatipariṇāmaviśeṣa)によるといっている。そしてこの相続を心の相続と考えている。

④『順正理論』巻一九には、上座が随界は等無間縁であると主張したことが記されている。有部の規定によれば、等無間縁とは前刹那の心・心所が次刹那の心・心所に出現の道をあけてやる因である。すなわち前刹那の心・心所は次刹那の心・心所の等無間縁になるという。それゆえ有部では、等無間縁は心・心所にのみ限られる。しかるに上座は、色(rūpa)にも等無間縁はあるという。このような主張は当時他の人々によってもなされていたらしい。『順正理論』は上座の他に譬喩者の主張をあげている。

譬喩論師説。「諸色法如二心心所法一有二等無間縁一。見三乳酪種花生二酪酢芽果一如二心心所一前滅後生。故知諸色有二此縁義一。又無四経説三唯心心所能為二此縁一故立二此縁定非色一者是虚妄執」(73)。

譬喩師によれば色も心・心所と同じく等無間縁になるという。

ところで『倶舎論』では有部の立場から、なぜ色が等無間縁になり得ないかをある大徳（Bhadanta）が説明している。(74)『順正理論』はこれを同様に引用した後に、これに対する上座の反対意見をあげている。その最初の書き出しは次の通りである。すなわち

然彼上座対二自門人一於二此義中一妄有レ所レ詰謂。「色亦与二心心所一同。（後略）(75)」

つまり衆賢はこの大徳を上座の同門人（自門人）とみなしたのであるが、後世の註釈書はこの大徳を経量部の法救(Dharmatrāta)と釈している。(76) このことは上座が経量部の人であることを示す傍証になるであろう。

さて上座は等無間縁についていう。

然彼上座復作二是言一。「等無間縁謂前生法令三無間法獲二得自体一。（中略）色心無間有二色心生一。倶是前生令三無間法獲二得自体一(77)」。

彼によれば等無間縁とは、前生の法が無間に次刹那の法を得させるための働きをもつ。そして心ばかりでなく色（身体）も一緒に（倶に）等無間縁になる点が注目される。この上座の主張を衆賢は、色と心が交互にその出現の道をあけると受けとっている。すなわち

豈可三即説二色心互作二等無間縁一。然不レ応レ許二互為レ縁義一。謂色与レ心相続各別。如何互作二等無間縁(78)一。

衆賢は色と心は相続が別であるから、色と心が互いに等無間縁になることはあり得ないという。この衆賢の上座説理解は、上座説そのものとややちがうように思われる。(79) 上座説は色と心が倶にではあるが、それぞれ色と心に対して等無間縁になっているという意味に取り得る。しかし衆賢がこのように理解したのは、上座がこのように言ってもおかしくはない教義上の理由があったか、または当時上座の主張は仏教界ではこのように受けとられていたかだと思われる。上座の主張は色相続と心相続を交流させている点で極めて注目されるのである。

ところで上座の随界は人間の相続（六処）を無間に生起させ続けるものであった。そしてその働きは随界が因縁をも

っているからである。しかしそれなら等無間縁というもう一つの働きをなぜ加えたのであろうか。衆賢もこのことを問題にしている。[80]

この理由は、身・心の密なる相互関係を示すためである。本節のはじめに、上座たちの「阿羅漢の身体も無漏である」という主張や、これに密接な関係のある転依説を紹介したが、これらが論理的に完成されるためには、色・心等無間縁説が必要だったのだと思われる。これは後に考察する経量部の色心互熏説とも軌を同じくしている。ただし世親は彼の「種子」説において、このことに関説していない。世親は恐らく身体は常に心とともにあるのだから、このような理由を付さなくてもよいと思ったのであろう。

⑤随界はまた所縁縁 (ālambanapratyaya) に関連して説明されている。そしてここでは随界は対象を認識し、また は過去の事物を記憶する働きを荷わされている。所縁縁とは有部に従えば、心・心所が所縁 (対象) を認識するための縁であるから、一切法である。しかるに上座はこのような所縁縁の存在を認めない。[81] なぜならば有部は対象を認識するとき、根・境・識の三事が同時に存在すると考えるのに対して、上座は根と境が第一刹那にあり、識は第二刹那に生ずるとするから心・心所は対象を現量 (pratyakṣa) では捉えられず、比量 (anumāna) でしか捉えられないのである。このことは第二章第四節の中で詳細に論じた。上座の認識論では一刹那の遅れにしても識は対象の後に生ずるのだから、直接には対象を認識できないことになる。上座はこの一刹那の間の認識を随界に荷わせ、次刹那の識 (これも随界である) に受け渡す働きを与えている。過去を記憶する場合は、この一刹那がさらに長い時間になるが、随界の働きの内容は同じである。このように考えると、随界は唯識の阿頼耶識に近いもののように思われるが、しかし随界は常に身心全体であることを忘れてはならない。

この項の最後に、上座の随界と世親の種子の同異をみておこう。多くの点でこの二つは類似している。世親は上座（シュリーラータであろう）の「随界」説に影響されて「種子」説を形成したのであろう。ところでその前に、世親は『倶舎論』において種子法（bījabhāva 種子の体）と種子（bīja）の二語を違った意味に使いわけていたことを確認しておきたい。この二つの区別は、最近学者によって指摘された。[82] これは大きな発見であると思われる。簡単にいえば、『倶舎論』の世親においては bījabhāva とは、過去の善法や煩悩など個々の法が心相続に熏習したものをいい、bīja とはその心相続と身体（身相続）とをあわせた nāmarūpa(身心)そのものをいうのである。

まず同じという点では、種子と随界とはその構造が全く同一である。世親においては過去の個々の法（心的要素）が心相続に熏習したものを bījabhāva というが、心相続と身体の合した nāmarūpa(名色=身心)を bīja といい、これは能力を有する(samartha)。上座においては過去の個々の法(心的要素)が心に熏習したものを dhātu(=bīja) というが、心と身体の合した ṣaḍāyatana(六処=身心)を anudhātu といい、これは因縁・等無間縁を有する。つまり bījabhāva と dhātu, bīja と anudhātu, nāmarūpa と ṣaḍāyatana, samartha と pratyaya がそれぞれ対応するのである。

しかし世親は次第に心相続に傾き、業や無表色の記述では肉体を伴った bīja の語を用いなくなり、自らが創見したと思われる saṃtatipariṇāmaviśeṣa 説によってすべてを説明するようになる。恐らくこの場合も saṃtati に熏習する個々の法は bījabhāva であると考えていただろうが、nāmarūpa の方は考慮に入れなかったのである。

さて両者の異なる点は、世親においては善悪心などの刹那刹那に相続する法についてのみ bīja の語を用い、業の因果の説明にはこれを用いなかったのに対し、上座はこのいずれの場合にも anudhātu の語を使っている。さらに上座の異熟因・異熟果の関係は無間に生じ、無間に相互が因果となりつづけるものであり、世親の隔時的一回限りの因果関係とは異なるものである。世親は恐らくこの欠点を改めるために、saṃtatipariṇāmaviśeṣa 説を工夫したのであろう。また上座においては、anudhātu が色心相互の等無間縁であり、さらに過去の対象を認識する働きを荷った

のに対し、世親においてはこれを取り入れなかった。anudhātu とは「dhātu に従うもの」「dhātu を有するもの」の意と考えられるから、bīja を蔵する阿頼耶識(ālayavijñāna) にも近いものと考えられる。

七　色心互熏説

心と身体の相互関係の説明は、『倶舎論』に二箇所あらわれる。これを考察してみよう。

(1)その一つは無想定 (asaṃjñisamāpatti)・滅尽定 (nirodhasamāpatti) についての記述に存する。無想定とは凡夫(特に仏教徒以外の外教の人々)が、涅槃の境地と思い誤って入る無心定であり、滅尽定とは悟った聖者がただ心を休めるために入る無心定である。この二定に入った人には、心は全く起こらない。ところでこの二無心定から出るとき、一体どうして再び有心の状態にもどるのだろうか。有部はこれについて、入定前の心が出定後の心の等無間縁 (samanantarapratyaya)になるからだという。どんなに長い間無心定に入り心が断絶していても、心・心所の相続は等無間縁によって有部は説明する。すなわち

《さて長い間断絶していた心から、どのようにしてまた再び心が生ずるのか。毘婆沙師(Vaibhāṣika=有部)たちはいう。「過去の心が存在するから、〔その心が再び生ずるための〕等無間縁となる」と。[83]》

これに対して他の人々が反対する。

《他の人々はいう。「一体何ゆえに、無色界に生まれた人々に、色がたとえ長い間断絶していても、色がまた再び生ずるのか。それ(色)は心から生ずるのであって、色からではない。それと同様に〔当面の問題について〕心もまた、この有根 (sendriya) の身(kāya)からだけ生ずるのであって、心から生ずるのではない」。先代軌範師(Pūrvācārya)

たちはいう。「なぜなら、これら心と有根身の二つは、互いに種子となる(anyonyabījaka)からである」と。[84]》

他の人々はこの問題に答える前に、無色界に生まれた人が再び欲界や色界の有色界に生まれ変る場合、どのようにして肉体を得るかを説明する。この場合は有部のいうように等無間縁では説明できない。なぜなら等無間縁は、心・心所の相続に限られるからである。[85]それではどう説明するのかというと、無色界に生まれる前の色(肉体)が種子の形で無色界の心に残り、その心から再び、無色界を出た後の色が生ずるという。それと同様に当面の問題についても、無心定に入る前の心が無心定にいるときの色(肉体)に種子として残り、その色から再び、定を出た後の心が生ずるのである。

ところでこの文の終りに、先代軌範師の説として「心と有根身(肉体)とは、互いに種子になる」と示されている。これは従来伝統的仏教学では「色心互熏説」と称されるものである。文脈からみればこれは先の「他の人々」と同一人物ともみうけられ得る。ヤショーミトラはこの「他の人々」を経量部とみなしている。[86]プールナヴァルダナは「先代軌範師」を経量部とし、[87]スティラマティはこれを先代の経量部(Pūrva-sautrāntika)と解している。[88]このように諸註釈書はいずれも、この二者を同一人物とみなし、経量部に比定しているのである。

(2)さてこの「他の人々」の意見の前半の部分は、他の箇所でより詳細に示されている。

《さて何ゆえに、こ〔の無色界〕より下〔の欲・色界〕に生じた人々に、多劫によって断絶されていた色(rūpa)から、再びまた色が生ずるのか。色の生起は心からである。色は心だけから生ずるのであり、〔心は〕色の異熟因(vipākahetu)によって熏習される(paribhāvita)がゆえに、色の獲得が起こるのである。[89]》

すなわち無色界に生まれる前の色(肉体)が無色界の心に熏習して色を保持させ、これが異熟因となって下二界に生じたときの色を生ぜしめるのである。この説をプールナヴァルダナは、経量部のものと釈している。[90]後代の註釈者に従う限り前項と合わせて経量部の説と確定してよいだろう。

以上で経量部が、色→心→色、または心→色→心の関係を種子の熏習によって説明したことをみてきたが、このことは重要であると思われる。なぜなら従来あげてきた譬喩者・経量部・上座の主張では、心が肉体に影響を与えることはあっても、その逆はなかったからである。ここにはじめて色と心が同等の価値をもって同列に論じられたのをみるのである。

有部は心と肉体を切り離し、心は悟っても肉体は常に汚れたものと考えた。これに対して譬喩者・経量部・上座は、心が悟れば肉体も浄らかになるとみなした。そしてごく限られた問題ではあるが、色を心と同列に置いて論じもした。しかし右に掲げた彼らの所論は、色心互熏説を除いては、心の色に及ぼす影響ばかりであることは注意されねばならない。経量部の人々が「心が無漏の人は、その肉体も無漏である」と主張せざるを得なかったのは、肉体は心と常に結びついており、実際に切り離すことができない存在とみなしていたからだろう。経量部にとっても肉体は有限で悟りの構造に影響を与えるものではなかった。彼らが阿羅漢の肉体を無漏としながらも、「漏を対治する性質ではないから、有漏でもある」としたことも肯けるものがある。

さてこの項の最後に、もう一つ記さねばならないことがある。すべての煩悩を断じて阿羅漢になると、その身心がともに無漏にして浄らかな存在に変化するという思想は、「所依が変化する」(āśrayaparivṛtti 転依)という表現によって示される。このことは右にみてきた通りである。しかし凡夫においても心のあり方によって、その身が変化することがあるのではなかろうか。実は筆者ははじめひそかに、この考えを示す表現が「相続が特殊に変化する」(saṃtatipariṇāmaviśeṣa)であり、この表現は先の「所依が変化する」思想をも包括するものではなかろうかと予想していた。āśraya-parivṛtti(転依)とsaṃtati-pariṇāma(相続転変)との対比はいかにも魅力的ではないか。しかしこの試みは成功しなかった。たしかにāśrayaparivṛttiは、世親の「種子」説や「相続の特殊な変化」説、さらに上座の「随界」説に関係がある。しかしsaṃtatipariṇāmaviśeṣaは明らかに心相続のみを意味していることが多かった。アビ

ダルマ論師にとって saṃtati は āśraya ほど明瞭に名色(身心)を示すものではなく、むしろ心の流れを意味していた。わずかに経量部の「色心互熏説」と、上座の「色も等無間縁である」という主張の中に、身心の結びつきが考慮されたのである。

八　有部の発展説

有部は心は悟っても、肉体は常に有限で汚れたものと考えていたが、この考えを徹底できたのだろうか。例えば仏陀の身体的特徴である三十二相などはどう考えていたのだろうか。有部の所伝といわれる『中阿含』『雑阿含』やアビダルマ文献をさらに詳しく調査する必要があろう。

『倶舎論』と比較して『順正理論』をみると、たしかに有部にはいくつかの点に関して新しい発展説があった形跡がある。例えば上述した転依の二記述に関して、作者衆賢は世親の説を故意に変更して

見道より出でたるもの。謂わく、此の道の中にては、能く一分の無始流転の超ゆる能わざる所の三界の輪廻の生死の根本を超ゆ。此の道より出でて、勝浄の身の相続有りて生じ、能く勝業を生ず。

修道より出でたるもの。謂わく、此の道の中にては、能く一分の生死の根本を超ゆ。余は前に説くが如し。(91)

としているがしかし、悟りを得た聖者が「勝浄」なる身体を有し「勝業」を生ずることを記している。「勝浄の身」が無漏の身体を意味しているかどうか不明だが、いずれにしても心が悟れば肉体も勝れたものに変化する意であることはたしかであろう。ただし衆賢が注意深く『倶舎論』の「転依」の語を踏襲することを避けたことは、考慮さるべきである。転依は「種子」説に基き、その「種子」説は「現在有体・過未無体」説に基いてしか唱えられ得ないからである。有部は転依の語を好まなかった。(92)

また色心互熏説についての記述における無色界から下二界に生まれる人間の色(身体)に関して、衆賢は次のようにいう。

彼の界中都て無色なりと雖も、後没して下に生ずれば、色は心従り生ずるを以てなり。世間の色非色法を現見するに、亦展転して相依りて起こること有るが故に。謂わく、心異なるが故に色の差別生ず。色根別有りて識の生便ち異なる。故に無色従り将に下に生ぜんとする時、色に順じて心の相続を生じて住す。彼の勢力に由りて、下色の生を引く。然も唯彼従り起こると言う可からず。亦先きの世の色と俱行する心相続を以て縁と為し、久しく已に滅せる色を自の種子と為し、今色方に起こる。同類因は過現に通ずることを許すが故に。(93)

この文意は難解であるが、「心異なるが故に色の差別生ず」とか「先きの世の色と俱行する心相続」とかあるいは「久しく已に滅せる色を自の種子と為し」という表現は、少なくとも色と心の密接な関係を示しており、肉体と心を切り離した有部でも後世に発展説を掲げなければならなかった形跡を示している。これらは経量部の所論に刺激されて考え出されたものであろう。

ところで転依の語は、アビダルマ文献では『雑阿毘曇心論』にはじめて現れるように思われる。(94) それゆえこの術語の成立は、かなり新しいと考える。

九 結

以上の考察から次の結論が得られる。

(1) 有部の有漏・無漏の規定に反対して、譬喩者・経量部・上座は「阿羅漢の身体は無漏である」ことを主張した。

(2) 彼らのこの主張は『大毘婆沙論』の覚天に遡ることができる。

(3)この主張は『倶舎論』にみられる世親・経量部の転依思想すなわち「煩悩を断じ悟りに到達した聖者は、身体も心も従来と全く違った新しい浄らかな存在に変化する」という思想と明らかに密接な関係がある。

(4)転依思想を成立させる基本的立場は、世親・譬喩者・経量部の唱える「種子」説、「相続の特殊な変化」説、及び上座の主張した「随界」説とそれに伴う「色(物質)も等無間縁になる」という所説、そして経量部の「色心互熏説」である。

(5)譬喩者・経量部・上座は有部と違って、心が身体へ及ぼす影響をかなり考慮したが、しかし身体は有限でありまた悟りに対して何の力も及ぼさないと考えて、「阿羅漢の身体は、別の見方からすれば有漏である」とも主張した。

(6)彼らのこの主張は、クマーララータの所説に影響されて成立したという可能性がある。

(7)有部と譬喩者・経量部・上座の有漏・無漏の規定の違いは、結局彼らの基本的立場である「三世実有」説と「現在有体・過未無体」説の違いに由来する。

(8)有部も経量部などに影響されて、心の身体への影響を考えるようになった形跡がある。

(9)本節の上座は、諸註釈書によってシュリーラータであることが確かめられなかったが、彼が少なくとも世親・譬喩者・経量部と同じ立場にあることは確実である。

(1)　例えば *Majjhima*, III, p. 99.『中阿含』巻二〇、大正一、五五七頁下。*Majjhima*, I, p. 35.『中阿含』巻二六、大正一、五九六頁上。

(2)　例えば *Saṃyutta*, I, p. 146.『別訳雑阿含』巻六、大正二、四一三頁上。*Saṃyutta*, I, p. 48.『別訳雑阿含』巻一五、大正二、四七九頁上。*Saṃyutta*, I, p. 14.『雑阿含』巻二三、大正二、一五四頁中。

(3)　この他パーリに相当句を見出せない『増一阿含』の「爾時世尊説法。所謂施論戒論生天之論。欲不浄漏為二大患一出家為レ要」がある(大正二、六四九頁上、六六四頁下、六七二頁下、六七八頁中、六八三頁下、七〇八頁中、七五三頁中)。

(4)　例えば *Majjhima*, I, p. 7.(『増一阿含』巻三四、大正二、七四〇頁中)。*Saṃyutta*, IV, p. 125.(『雑阿含』巻八、大

正二、五三頁下)。*Saṃyutta*, V, p. 8.(『雑阿含』巻二八、大正二、一九九頁上)。*Majjhima*, I, p. 490.(『雑阿含』巻四二、大正二、三〇八頁中)。

(5) 例えば chanda (*Saṃyutta*, I, p. 22)—諸漏(『雑阿含』巻四八、大正二、三五四頁中)、nirāmisa(*Saṃyutta*, I, p. 60)—尽於漏(『別訳雑阿含』巻九、大正二、四四二頁下)、khīṇapunabbhava (*Saṃyutta*, I, p. 87)—有漏已尽(『中阿含』巻二九、大正一、六一〇頁下)。

(6) yaṃ dūre santike vā sāsavam upādāniyaṃ (*Saṃyutta*, III, p. 47); bhikkhu cittaṃ rakkhati āsavesu ca sāsavesu ca dhammesu (*Saṃyutta*, V, p. 232).

(7) 『大毘婆沙論』巻七六、大正二七、三九二頁中。

(8) 同 巻七六、大正二七、三九二頁下。

(9) 『阿毘曇毘婆沙論』巻四〇、大正二八、二九三頁中。

(10) 『阿毘曇心論』巻一、大正二八、八〇九頁中。

(11) 『阿毘曇心論経』巻一、大正二八、八三四頁中。

(12) 『雑阿毘曇心論』巻一、大正二八、八七一頁上。ところで玄奘の弟子普光の『倶舎論記』に次の記事があるのは周知の事実である(『倶舎論記』巻一、大正四一、一一頁下)。

仏滅五〇〇年に、Tukhāra 国の法勝論師が『阿毘曇心論』を造り、その中で有漏法の規定として漏の随生 (upajāyate) を創始した。仏滅六〇〇年に法救が出て漏の随増 (anuśete) に改めた。これで有部の規定に誤りがなくなり、世親も『倶舎論』でこれを採用した。

しかしこの普光の伝承は、正しくないものを含んでいる。確かに法勝が漏の随生を提唱し、法救がそれを改め漏の増長を主張したかもしれない。しかしそのさい法救が随増(anuśete)の語を使用したというのは事実ではない。なぜなら『雑心論』の他の箇所で、当然 anuśete と思われる語を増長と訳さず他の訳語を用いているからである。元来 anuśete(3 pl. anuśerate) は anuśaya とともに用いられることが多く、『雑心論』の訳者は anuśaya を使、anuśete を所使と訳している(『雑阿毘曇心論』巻四、大正二八、九〇二頁上中下)。もしも梵本の有漏の規定の箇所に anuśerate とあったなら、訳者は同じく所使と訳したことであろう。そうなっていないのは、原語が anuśerate でないことを示すものである。つまりこのとき法救はまだ āsrava と anuśerate を結びつけて考えていなかったのである。またこの推定は他の資料からも支持される。スティ

ラマティの『倶舎論』の註釈に

《ある師は、そこにおいて煩悩が生ずる (skye bar ḥgyur ba)、それが有漏であるという。また〔ある師は〕そこにおいて煩悩が増大する (ḥphel ḥgyur ba)、それが有漏であると説く。けれどもこのような意見を遮するために……〔随増する(rgyas par ḥgyur ba) と説いたのである〕。》(*Sthiramati*, Derge, Tho 26b³. Peking, Vol. 146, p. 207·1·8—2·1. なおプールナヴァルダナは、前の師を「古経部師」と呼ぶ。*Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 94·3·8)

このうち、はじめの師が法勝を、後の師が法救を指しているとみるのは妥当であろう。そうすれば、後の師の「増大する」の訳語が ḥphel ḥgyur ba となっていて rgyas par ḥgyur ba (anuśerate) とは故意に区別されていることは大いに注意すべきである。以上から法救は煩悩が増長する(恐らくは vardhate であろう)ことを提唱したのは確かであろうがそれは anuśerate ではなく、有漏の規定に anuśerate をはじめて用いたのは『倶舎論』の世親であるということになる。〔法救が煩悩が「増長する」としたのは決して突飛なことではない。原始経典にすでに煩悩は増えるものであることが示されている。dvinnaṃ bhikkhave āsavā vaḍḍhanti. (*Aṅguttara*, I, p. 85); āsavā uppajjanti uppannā ca āsavāpavaḍḍhanti. (*Majjhima*, I, p. 7)〕

(13) *Kośa*, p. 3, *l*. 11—*l*. 12.
(14) *Kośa*, p. 21, *l*. 24—p. 22, *l*. 1.
(15) 『大毘婆沙論』巻七六、大正二七、三九一頁下以下。
(16) 同　巻七六、大正二七、三九一頁下、三九二頁上。
(17) *Kośa*, p. 216, *l*. 15—*l*. 17.
(18) *Kośa*, p. 216, *l*. 18—*l*. 19.
(19) *Kośa*, p. 216, *l*. 23—p. 217, *l*. 1.
(20) 『順正理論』はこの主張を「経主」の名のもとに記しているから、世親の説とみてよい。(同巻三八、大正二九、五五六頁中)。
(21) *Kośa*, p. 217, *l*. 1—*l*. 3.
(22) 『順正理論』巻三八、大正二九、五五七頁上。
(23) *Kośa*, p. 197, *l*. 7—*l*. 8.

(24) *Kośa*, p. 197, *l*. 8—*l*. 12.
(25) *Yaśomitra*, p. 355, *l*. 28.
(26) 『順正理論』巻一、大正二九、三三一頁上。また同巻三五、大正二九、五四一頁上にも同様に引用されている。
(27) 同　巻一、大正二九、三三一頁上、中。
(28) 同　巻一、大正二九、三三一頁中。
(29) 同　巻一、大正二九、三三一頁中。
(30) 同　巻一、大正二九、三三一頁中。
(31) 同　巻一、大正二九、三三一頁中。
(32) 同　巻一、大正二九、三三一頁中、下。
(33) 同　巻一、大正二九、三三一頁下、三三二頁上。
(34) 同　巻一、大正二九、三三二頁上。
(35) 同　巻一、大正二九、三三二頁上。
(36) 同　巻三五、大正二九、五四〇頁中。
(37) *Kośa*, p. 63, *l*. 18—*l*. 20.
(38) 横山紘一『唯識の哲学』一三三頁。
(39) 『順正理論』において、『倶舎論』の作者世親は「経主」と呼ばれているが、この原語は Sūtrakāra である。『倶舎論』に対するスティラマティの註釈書 *Tattvārthā* に『順正理論』巻一七(大正二九、四三四頁中、六行目)の引用があり、「経主」は mdo byed pa (=Sūtrakāra) と訳されている (*Sthiramati*, Derge, Tho 293b^{6} 以下)。
(40) 『順正理論』巻一二、大正二九、三九八頁中。
(41) *Kośa*, p. 93, *l*. 22—*l*. 23.
(42) *Kośa*, p. 198, *l*. 22—*l*. 24
(43) *Yaśomitra*, p. 357, *l*. 31.
(44) *Kośa*, p. 232, *l*. 23—*l*. 25.
(45) 横山紘一前引書、一三三頁。

(46) *Kośa*, p. 63, *l*. 3—*l*. 6.
(47) むしろ「人の身心そのものになって」というべきかもしれない。
(48) 『順正理論』巻一二、大正二九、三九七頁中下。
(49) 同　巻一二、大正二九、三九八頁中。
(50) 『倶舎論』においては bija と bijabhāva が使いわけられており、この区別が『倶舎論』の文脈を捉える上で重要であることが、兵藤一夫「『倶舎論』に見える説一切有部と経量部の異熟説」(『仏教思想史』三、六七頁以下)によって明確に指摘された。従来、『倶舎論』における種子説が適確に把握できなかったのは、この区別があいまいだったゆえだと思う。なお筆者はこの論文から多大の教示を得た。記して著者に感謝したい。
(51) *Kośa*, p. 92, *l*. 25—p. 93, *l*. 1.
(52) *Kośa*, p. 197, *l*. 14—*l*. 17.
(53) *Kośa*, p. 198, *l*. 14. なお saṃtati と saṃtāna の違いが、佐々木現順『阿毘達磨思想研究』二五四頁以下に触れられている。
(54) 『順正理論』巻三五、大正二九、五四一頁下。なおこの文は『倶舎論』「破我品」の引用である。*Kośa*, p. 477, *l*. 16—*l*. 18.
(55) *Kośa*, p. 198, *l*. 2—*l*. 4.
(56) *Kośa*, p. 477, *l*. 10—*l*. 18.
(57) ただし玄奘訳『倶舎論』のみが「業為先後色心起中無間断名為相続」(同巻三〇、大正二九、一五九頁上)として、この相続を色心(身心)としている。もちろん玄奘の誤訳とは思えない。彼の理解はどのようなものだったのだろうか。なお検討を要する。
(58) 『順正理論』巻一二、大正二九、三九八頁中。
(59) 同　巻一八、大正二九、四四〇頁中。
(60) 第二章第一節(一五一頁)参照。
(61) *Yaśomitra*, p. 125. *l*. 6.
(62) 三友健容「旧随界説について」『印仏研』二九−一、二五頁以下参照。

(63) 『順正理論』巻一八、大正二九、四四二頁中。
(64) 同　巻一八、大正二九、四四〇頁中。
(65) 同　巻一八、大正二九、四四〇頁中。
(66) 同　巻一八、大正二九、四四〇頁中下。
(67) 同　巻一八、大正二九、四四一頁下。
(68) 同　巻一八、大正二九、四四二頁上。
(69) 同　巻一八、大正二九、四四二頁上。
(70) *Kośa*, p. 300, *l*. 19—*l*. 21.
(71) 『順正理論』巻一八、大正二九、四四一頁下。
(72) 同　巻一八、大正二九、四四二頁中。
(73) 同　巻一九、大正二九、四四五頁中。
(74) *Kośa*, p. 98. *l*. 15.
(75) 『順正理論』巻一九、大正二九、四四五頁上。
(76) btsun pa shes bya ba ni mdo sde pa gnas brtan chos skyob bo. *Sthiramati*, Derge, Tho 305a¹; *Purṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 197.4.3.
(77) 『順正理論』巻一九、大正二九、四四七頁上。
(78) 同　巻一九、大正二九、四四七頁上。
(79) 三友健容前引論文参照。
(80) 『順正理論』巻一九、大正二九、四四七頁中。
(81) 『順正理論』には、譬喩者が「所縁縁は所縁の境ではない」ことを主張したことが記されている(同巻一九、四四七頁中)。ステイラマテイはこれを引用する(*Sthiramati*, Derge, Tho 309a⁶)。
(82) 兵藤一夫前引論文参照。
(83) *Kośa*, p. 72, *l*. 16—*l*. 18.
(84) *Kośa*, p. 72, *l*. 18—*l*. 21.

(85) *Yaśomitra*, p. 167, *l*. 18.
(86) *Yaśomitra*, p. 167, *l*. 16.
(87) *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 167·5·1.
(88) *Sthiramati*, Derge, Tho 229a⁴.
(89) *Kośa*, p. 435, *l*. 18—*l*. 20.
(90) *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 118, p. 73·5·2.
(91) 『順正理論』巻四〇、大正二九、五七二頁上。
(92) 『大毘婆沙論』に転依の語が出るが、これは無表色と大種の関係において扱われるもので、いまの問題ではないように思われる（『大毘婆沙論』巻一二三、大正二七、六八八頁下）。
(93) 『順正理論』巻七七、大正二九、七五七頁下。
(94) 『雑阿毘曇心論』巻四、大正二八、九〇六頁上。

第六節　境と有境

『順正理論』巻三に、上座の「一切法は意根の境である」という主張がなされている。有部によれば、意根の境は十二処・十八界中の法処と法界であり、その内容は受・想・行の三蘊と無表色と三無為の合計七法である。

ところで有部によれば、根・境・識の三事が和合することによって認識が成立する。この場合、根は識のよりどころとなる感覚器官等であるから所依（āśraya）と呼ばれ、境（viṣaya）は識によって縁ぜられる対象であるから所縁（ālambana）と呼ばれる。それゆえ色・声・香・味・触・法の六対象は境（viṣaya）とも所縁（ālambana）ともいわれる。しかしこの二語の用法は異なる。viṣaya は常に vijñāna（識）・indriya（根）との結びつきにおいて、また ālambana

は indriya との結びつきを飛びこえて、常に直接 vijñāna と結びつくことにおいて、用いられる語なのである。このことはすでに学者によって指摘されている。[1] 識と根はおのおの境を取るのである。それゆえ識・根の二つはまた「境を有するもの」(viṣayin 有境)と呼ばれる。

有部ではこの境と有境の区別を明確につける。すなわち眼は色を見、耳は声を聞き、鼻は香を嗅ぎ、舌は味を味わい、身は触を感じ、意は法を了ずる、というように、十二処・十八界の体系の中で、明瞭に整備されている。ところが上座はこれと異なった主張をする。『順正理論』巻三には、この主張が十二処に関連して記されている。

一　十二処に関連した議論

結論からさきに述べれば、上座の主張は次の通りである。すなわち一切法はみな意根の境であるから、意根は有境であり、十二処は全部意根の境になり得る。もちろん眼根乃至身根はそれぞれの対境として色境乃至触境を取るけれども、意根は十二処全体を境として取るのである。

なるほど、どんなものでも心に思い浮べられないものはないから、上座の主張は認めざるを得ないであろう。これに対して衆賢は、「一切法で意根の対象とならないものはない」ことを認めながらも、種々上座を非難している。以下その論争をみよう。

上座はいう。

又上座説。「諸法無㆑非㆓意所行㆒故皆法処摂」[2]。

「諸法は意根の対象とならないものはないから、一切法はすべて法処に含められ得る。」

衆賢はいう。

若爾唯応㆑立㆓一法処㆒。以㆓一切法皆意境㆒故。(3)
「もし汝のいう如くならば、十二処などを立てないで、一法処を立てるだけでよいではないか。」
上座がいう。
又彼(上座)所言。「雖㆓実一処㆒而於㆓一中㆒扨㆓差別相㆒立㆓余十一㆒。謂初眼処亦名㆓法処㆒乃至意処亦名㆓法処㆒最後法処唯名㆓法処㆒」。(4)
「実は一法処だけなのだが、他の一一処はまたそれぞれの働きがあるから立てたのである。すなわち実は眼乃至意処も法処なのであるが、最後の法処のみ法処の名を立てるのである。」
衆賢がいう。
若爾便越㆓順別処経㆒。如㆓彼経説㆒。「苾芻当㆑知。法謂外処。是十一処所㆑不㆑摂法」。又処処説㆓法為㆓意境㆒都無㆑処㆑言㆓「眼等十一名為㆓法処㆒」。(5)
「それはちがう。経説に違うがゆえに。経には『法とは外処であって、眼等の一一処以外の法である』といっている。また経には処々に『法は意の境である』とは説かれているが『眼等の一一が法処である』とは述べられていない。」
そして衆賢は上座の主張を
又彼(上座)雖㆑立㆓境及有境㆒而極雑乱。(6)
として「境と有境の立て方が極めて雑乱している」と非難している。
これに対して上座は
(上座)五取㆓自境㆒意縁㆓一切㆒。有㆓何雑乱㆒。(7)
として「眼・耳・鼻・舌・身の五根はおのおの色・声・香・味・触の五境を取り、意根は一切を縁ずるのであるから、決して雑乱はしていない」というのである。

二　内外門に関連した議論

この上座の主張はまた、『順正理論』巻六にも同様に引用されている。内外門とは、十八界のうち何が内（adhyāt-mika）であり何が外（bāhya）であるか、という区別である。そして有部によれば内とは眼識乃至意識及び眼根乃至意根の十二界であり、外とは色境乃至法境の六界である。この区別は、心・心所の所依となるものが内であるという規定によるものであり、この規定はすでに『大毘婆沙論』以来定まっている。(8)

しかるに『順正理論』巻六において、上座はこの内外の区別に反対する。

上座所宗既「一切法皆法処摂」(9)。

これは前項で紹介したものと全同である。これに対して衆賢は

彼(上座)宗云何建㆓立内外㆒(10)。

と反問する。上座は

(上座)謂。「為㆓六識㆒作㆓所依㆒者建立為㆑内。不㆘為㆓六識㆒作㆗所依㆖者建立為㆑外(11)」。

といって、有部の規定を肯定した後に

(上座)謂。「作㆓眼等識所依㆒時立為㆓内性㆒。若作㆓意識所縁境㆒時立為㆓外性(12)㆒。」

あるいはまた

彼（上座）謂。「如㆓意根㆒是内処摂為㆓意識所縁㆒復外処摂(13)」。

として、「眼根乃至意根も、六識の所依となるときは内であるが、意識の所縁になるときは外である（つまり意識の対象になる）」と説明している。

このような上座の、一切法は意識・意根の対象となり得るから法処に含められる、という主張は、前項の「十二処に関連した議論」における彼の主張に全同である。また第一章で指摘したように、この部分はヤショーミトラの『倶舎論』の註釈書に Sthavira（上座）の名のもとに引用されている。(14)

ところでこの上座の主張に類似したものはすでに『大毘婆沙論』にみられ、有部により論破されている。すなわち

有余師説。「法界総摂二一切法一尽。以二十七界亦名一レ法故無二斯過失一」。彼(有余師)不レ応レ作二是説一。法名雖レ通而法界別故。(15)

また『阿毘曇甘露味論』にも

一切意識塵法是謂一切法。五識不レ能二分別一。意識分別。(16)

とある。しかしこれらはたしかに一切法を法処に含める点で、上座説と軌を同じくするが、その内容がはっきりしない。一体上座のこの主張の真意はどこにあるのであろうか。

ところで有部では、一切法で心に思い浮べられないものはない（つまり一切法は意識の対象であり得る）のに、なぜ法処の内容を受・想・行の三蘊と無表色及び三無為法の七法に限定したのだろうか。それは有部が、十二処・十八界の体系に五蘊の体系を加え、七五の法を無理にあてはめたからであると思われる。(17) ここに有部のいわゆる「五位七十五法」の体系の矛盾がある。しかし有部だとて一切法を意識・意根の対象と考えていたのである。有部は、これを四縁中の所縁縁（ālambanapratyaya）を用いて解決した。以下このことを論じよう。

三　所縁縁に関連した議論

所縁縁とは、有部によれば、心・心所の所縁（対象）となるもの、すなわち一切法をいうのである。いま『倶舎論』

をうかがうと

《すべての法(sarvadharmās)が所縁縁である。それぞれの場合に従って、色は眼識とその相応法(sasamprayoga=心所)の〔所縁縁〕である。声は耳識の、香は鼻識の、味は舌識の、触は身識の、一切法(sarvadharmās)は意識の、〔それぞれ所縁縁〕である。[18]》

右の記述はまさに、上座の主張と一致する。なぜなら上座は、色は眼識の、声は耳識の、乃至法は意識の所縁としながらも、一切法は意識の所縁になり得ると主張するからである。

それでは、上座はこの主張によって有部の法の体系の不備に言及しようとしただけなのだろうか。それだけではないように思われる。上座のこの主張は、彼の認識論に深く関わっているように思われる。以下『順正理論』の所縁縁に関する箇所を検討してみよう。

『順正理論』巻一九には譬喩者と上座の所縁縁の説明が詳しく紹介されている。すなわちまずはじめに譬喩者の説が引用される。

彼(譬喩者)説。「色等若能為₂縁生₃眼等識₁如₁是色等必前生故。若色有時眼識未₁有。識既未₁有。誰復能縁。眼識有時色已非₁有。色既非₁有。誰作₂所縁₁。眼識不₁応₁縁₂非有境₁。以₁説₃五識縁₂現在₁故」[19]。

譬喩者によれば、「例えば色と眼によって眼識が生ずる場合、対象としての色は必ず第一刹那に生じ、第二刹那に眼識が生ずる。それゆえ色が存在するときには眼識はまだ存在せず、眼識が存在するときには色はすでに滅していることになる。つまり色と眼識は同時には存在しない。しかるに有部では眼識などの前五識は現在の法を所縁とし、非有の境を所縁としないといっている。そしてこの所縁の境こそが所縁縁であるという。しかし右に述べたように、前五識(例えば眼識)とその所縁(例えば色)は、同時には存在しないのだから、有部のいうような所縁縁はあり得ない」というのである。譬喩者・経量部は「三世実有」説を信ぜず、現在の一瞬における法の実在のみを主張するから、眼識

が生じたときには色は過去に落ちてしまい存在しないので、有部の主張するような眼識による同時の色の認識は不可能なのである。このような譬喩者の主張は、第二章第四節でみたように、上座の「根・境が第一刹那にあり、識が第二刹那に生ずる」という認識の構造と同じものである。

さて『順正理論』巻一九は、この譬喩者につづいて、同様な、そしてさらに詳しい所論を、上座の説としてあげている。すなわち

此中上座復作二是言一。「縁二過去等一所有意識非レ無二所縁一。非二唯縁レ有。何縁故爾。以丁五識身為二等無間一所レ生意識説丙能領乙受前意所レ取諸境界甲故。如レ是意識以レ意為レ因。此所縁縁即五識境。要彼為レ先此得レ生故。随二彼有無一此有無故。然此意識非二唯縁レ有。爾時彼境已滅壊故。非レ無二所縁一。由下此意識随二彼有無一此有無上故」(20)。

上座はいう。「過去(・未来・現在)を所縁とする意識は、所縁がないのでもないし、またただ有を縁ずるのでもない。(つまり意識の対象は有とも無ともいえないという意。) なぜなら前五識を等無間縁として次の瞬間、意識が生ずるのだが、この意識は、前の瞬間存在した前五識たる意根の対象を認識するのである。つまり意識が生ずる直接の原因は前刹那の意根である。そして意識の対象は前刹那に存在した五識の対象である。必ず前刹那の五識の対象があってはじめて、意識が生ずるのである。それゆえ前五識の対象が有ならば意識の対象も有であり、無ならば無なのである。ところで意識の対象は有ともいえない。なぜなら意識が生じたとき対象はすでに滅しているからである。また意識の対象は無ともいえない。なぜなら前刹那の五識の対象が有ならば次刹那には必ず意識も生ずるし、無ならば意識も生じないからである」と。

右の上座の意見は漢訳しか存在しないので詳細な点で不明確な箇所もあるが、大体のところは理解できるであろう。ところで有部の教義に従えば意識の所依たる意根とは、眼識などの所依たる眼根などの如きものではない。それは伝統的仏教学では「前滅の義」「開導依」と呼ばれるように、眼などの六つの識が前刹那に滅して次刹那の六識に道を

あけること、つまり前刹那の六識を指す。つまり意根とは過去(前刹那)の六識をいうのである。さて上座はこの有部の意根の規定を利用することによって、意識がどのように生ずるか、その過程を説明するのである。

すなわち上座によれば、意識は必ず前五識がおのおの対象を捉えた後に生ずる。まず前五識が各対象を捉える。その次の刹那に前五識は過去に落謝するのだが、この刹那の(過去の)前五識が意識に対する意根でありその所依となる。意識の対象(所縁)は前五識が前刹那に捉えた対象である。このようにして意識の所依と所縁は、意識より一刹那以前に存在する。次節に述べるように上座は有部の「三世実有」説に与(くみ)せず、現在の一瞬における法のみを実有と考えるから、過去の法を実有とは認めない。過去の法はすでに消滅しているからである。それゆえ上座に従えば、意識の所縁は有とはいえない。なぜなら意識が生じたときは、すでに過去に入り消滅しているからである。しかし全くの無ともいえない。過去に有であったからこそ意識が生ずるからである。このようであるから、意識の所縁は有とも無ともいえない、というのである。

以上が上座の唱える意識の生起の過程であるが、次にずっと久しい以前のことがらを思い浮べる場合も同様である。上座はつづいて述べる。

(上座)「又随二憶三念久滅境一時以下於二彼境一前識為上縁生於二今時一。随憶念識堕二一相続一伝相生故(後略)[21]」。

すなわち久しく以前に滅したことがらを思い出すときは、そのことがらを認識した識(vijñāna)が今に至るまで人間の相続(身心)中に続いて伝えられるのである。一刹那前の過去の所縁でも、多刹那前の過去の所縁でもその構造は変らないと思われる。しかし一刹那にしても多刹那にしても過去の所縁を意識が捉えるためには、前刹那の所縁を次刹那の意識に結びつける他の原理が必要であろう。上座はこの役割を「随界」に荷わせたのである。『順正理論』巻一九において衆賢は、この箇所を「随界」説への非難で結んでいる。すなわち

若有二随界一不レ同レ彼者理亦不レ然。於二前境中一今随界識曽未レ生故。如何可レ言下縁二彼境一識前為レ縁故令中今得上生。

不レ可レ説下言随界与レ識別時縁上レ境。勿下於二一時一有中二時上故。又応三一識各別二所縁一。以二随界体即今識一故。識非三定縁二前滅境一故。若謂三随界体非二今識一応下一相続二識並生上。又不レ応レ言下随界生中識。非二前生一故。如何可レ説下於二久滅境一前為レ縁故今念識生上。(22)

衆賢は上座の「随界」説を批判している。上座の随界とはすでに前節で述べた通り、過去の善・悪心を保持して現在に顕現せしめたり、過去の業（その本質は上座によれば思 cetanā である）を荷って無間に変化しつつ現在にその果を生ぜしめる六処（身心）であると同時に、一刹那前または多刹那前の対象（所縁）を現在の識に捉えさせる働きを有する六処でもある。この場合、上の引用文に「随界の識」とあるように過去の所縁を捉えた識が随界（身心）中の心相続に保持されて、現在の識を生ぜしめると考えていたようである。つまり心相続に保持された過去の識が dhātu（界）に相当し、それを含む六処（身心）全体が anudhātu（随界）と呼ばれたのである。（第二章第五節参照）

さてこのようにして上座は過去の識が随界中に保持され、現在の識はこの随界中の識に縁って生ずると考えていたことがほぼ明らかになったが、この「随界の識」が現在を意味するのか、一刹那前の過去を意味するのか明瞭でない。しかし衆賢はこれを現在とみていたことは明らかである。なぜなら彼が右の文で「過去の境に対して、現在の随界の識はまだ生じたことがないから」（於二前境中一今随界識曽未レ生故）とか「随界が〔現在の〕識を生ずるということはできない。なぜなら〔随界は〕過去に生じたものではないから」（不レ応レ言下随界生中識。非二前生一故）といっているからである。

衆賢によれば随界（または「随界の識」）は現在にあるのだから、過去を荷った随界の識と現在の識との二識が一時に存在することになり、有部の「一時に二識は生じない」という原則に反するのである。『順正理論』のこの箇所にはこれに対する上座の明快な答は見出せないが、恐らく上座は、過去を荷う随界の識が、何らかの因縁によって、そのまま現在の識そのものになると考えたのであろう。もし随界が現在を意味すれば、それ以外には考えられない。

さて以上で上座の考える意識の生起の経過が大体明らかになった。ところで第二章第四節でみたように、上座は五

根と五境が存在した次の刹那に前五識が生ずると主張した。それゆえこれを考えあわせると、上座の意識生起の過程は次のようになるであろう。

五根・五境（第一刹那）→前五識（第二刹那）→意識（第三刹那）→受（第四刹那）→想（第五刹那）→思（第六刹那）→思の差別（第七刹那）

これはさきにあげた

根・境（第一刹那）→識（第二刹那）→受（第三刹那）→想（第四刹那）→思（第五刹那）→思の差別（第六刹那）

と比べると、一刹那ずつずれている。それゆえ後者の次第は前五識が生ずる経過、前者の次第は第六意識が生ずる過程、というのがより正確であろう。しかしいずれしても識よりも境（所縁）が前刹那にあるということ、すなわち識の所縁は常に過去にあるという考えに違いはないのである。

四　上座の真意

我々の意図は上座の「一切法は意識・意根の境である」という主張の真意を知ることにある。しかし『順正理論』巻三、巻六の該当箇所には上座のこの主張と、有部（衆賢）のこれに対する「十八界の体系としての境・有境の区別を雑乱させるものである」という非難しか示されていない。それゆえ上座がこの主張をなした一つの理由は、有部の十八界の体系の矛盾を指摘する点にあったことは確かであろう。しかし有部も所縁縁の項において「一切法は意識の所縁〔縁〕である」ことを主張し、この不備を補っている。上座の真意はそれゆえ、そこにだけあったとは思われない。これは難しい問題である。しかし『順正理論』においてこれほど白熱した議論が行われたのには他に深い理由があったと考えざるを得ないのである。このことを推定してみよう。

有部はさきに述べたように、十八界の体系において意識の境としての法界（十二処の体系ならば法処）には、受・想・行・無表色・虚空無為・択滅無為・非択滅無為の七法を含める。これは十八界中に五位七十五法を無理にあてはめた結果であり、この不備を補うために有部が所縁縁の規定を設けたことはすでに述べた。ところで『倶舎論』は六根・六境に関する有部の次のような主張を紹介している。

《眼などの五〔根〕は、現在（vartamāna）の〔法〕を境（visaya）とするから、先に説かれる。しかし意〔根〕は境が不定（aniyata）である。ある〔意根〕は現在〔の法〕を境とし、ある〔意根〕は三世〔の法〕と非世（anadhvan）〔の法〕を境とする〔から後に説かれる〕[23]。》

非世とは無為法を指す[24]。これにより有部では「前五識・前五根は現在の境を取り、意識・意根は現在・過去・未来の三世の境と三無為の境を取る」ことが知られる。すなわち

色乃至触の五境＝現在法
法境（法界・法処）＝過去・未来・現在法と三無為法

ということになる。このうち「法境は三世の法である」といわれる「三世の法」とは、三無為法を除いた受・想・行蘊と無表色の四だけを意味するものではない。なぜならヤショーミトラの註釈書はこれに関して

《ある〔意根〕は三世〔の法〕を境とするとは、「一切法（sarvadharmās）は無我である」と〔思惟するが〕如きである[25]。》

といっているからである。この場合「一切法は無我である」と思惟する、というのは、「過去・未来・現在の一切法は無我である」と思惟することを意味することは明らかである。それゆえ右の有部の図式は、十八界の体系の矛盾を所縁縁説によって正した結果なのであると思われる。

これに対して上座は、第二章第四節、及び本節の所縁縁に関する議論にみたように

色乃至触の五境＝過去法
法境（法界・法処）＝過去法

と唱え、いずれの場合も過去法であることを強調する。それゆえ上座が「一切法は意識の境（法境）である」と主張したのは、恐らく一つには有部さえも自己の十八界の体系の矛盾を右の図式で正したのであるから、十八界の体系自体の中に右の図式を解消しなければならないと考えたのであろう。つまり有部の十八界の法境（法界）の意味を正したのである。

しかし他の理由は、恐らくは意識の対境である法境がすべて過去法であることを強調するためではなかったかと思われる。くりかえして述べるが、有部の規定に従えば、法境は受・想・行の三蘊と無表色と三無為の七法である。上座はこのうちの無表色と三無為法の実有を否定するが、受・想・行（思）の三法の実有は認める。(26) もし上座が有部の規定をそのまま受け入れれば、法境は受・想・思の三法だけになってしまう。しかし上座は意識が認識する対象は一切法であり、それは意識が生ずるより少なくとも一刹那以上過去に在る、ということを主張したかったのであろう。そのために有部の所縁縁の記述を十八界の体系の中に引きもどして論じたのではなかろうか。

それではなぜ上座は法境はすべて過去法であることを主張したかったのか。それは次節で述べる有部の「三世実有」説への反論のためである。簡単にいえば、有部の「三世実有」説が成立する根拠の一つは「実有なる根・境・識の三事和合によって認識が成立する。それゆえ識が生ずるとき（すなわち認識が成立するとき）は必ず境は実有として存在する。ところで過去の色は識によって認識され得るから、過去の色（過去の法）は実有なのである」というものである。この場合「過去の色」を捉える識は意識である。（有部によれば上述の如く、前五識は現在法だけしか捉えられない。）これに対して上座は現在の一刹那の法の存在しか認めない。過去の色はすでに消滅しているから実有ではないのである。（上に紹介した上座の言を用いれば、「有でも無でもない」ともいえよう。）しかし上座によれば意識は例外なく過去の法を捉

いえるのであるから、有部の論拠は成立しないということになる。（なお意識は過去ばかりでなく未来のことについても認識できるはずである。それなのに上座は意識の対境は必ず過去法であるという。未来の法を捉える過程は、次節で述べたいと思う。）

五　結

上座の「一切法は意識の対境、つまり法境である」という主張の真意は、『順正理論』の内容からも具体的に見出すことができず、また他の論書にも跡づけることができないのであるが、ひとまず次のようにいうことができると考える。すなわちこの問題に関する上座の意図は

(1) 有部の十八界の体系の矛盾を批判し、同時に

(2) 有部の三世実有説の論拠を否定することにあった。

（1）平川彰「説一切有部の認識論」『北海道大学文学部紀要』二、七頁―八頁。
（2）『順正理論』巻三、大正二九、三四四頁中。
（3）同　巻三、大正二九、三四四頁中。
（4）同　巻三、大正二九、三四四頁中。
（5）同　巻三、大正二九、三四四頁中。
（6）同　巻三、大正二九、三四四頁中。
（7）同　巻三、大正二九、三四四頁中。
（8）『大毘婆沙論』巻一三八、大正二七、七一四頁上。また『雑阿毘曇心論』巻一、大正二八、八七七頁中。
（9）『順正理論』巻六、大正二九、三六一頁上。

(10) 『順正理論』巻六、大正二九、三六一頁上。
(11) 同　巻六、大正二九、三六一頁上。
(12) 同　巻六、大正二九、三六一頁上。
(13) 同　巻六、大正二九、三六一頁上。
(14) 第一章第三節（五三頁以下）参照。
(15) 『大毘婆沙論』巻七一、大正二七、三七〇頁下。
(16) 『阿毘曇甘露味論』巻上、大正二八、九六九頁中。
(17) 桜部建『倶舎論の研究』六六頁以下。
(18) *Kośa*, p. 100, *l*. 3—*l*. 5. ヤショーミトラはこれについて、「すべての法が所縁縁であるとは、意識に対していっているのである」と釈している。*Yaśomitra*, p. 236, *l*. 8.
(19) 『順正理論』巻一九、大正二九、四四七頁中。
(20) 同　巻一九、大正二九、四四七頁中下。
(21) 同　巻一九、大正二九、四四七頁下。
(22) 同　巻一九、大正二九、四四八頁上。
(23) *Kośa*, p. 15, *l*. 23—p. 16, *l*. 1.
(24) *Yaśomitra*, p. 50, *l*. 29.
(25) *Yaśomitra*, p. 50, *l*. 27—*l*. 28.
(26) 第一章第五節（八一頁）、第二章第四節（二〇一頁以下）参照。

第七節　「三世実有」説への反論

説一切有部が「三世実有」説を唱え、法が過去・未来・現在にわたって自己同一を保つことを主張したことは周知

の事実である。有部がこれを唱えたのは、一つには法の刹那滅を巧みに説明するためであり、一つには過去になされた善悪業が未来に果報を顕すには過去の業が実有でなければならないと考えたからである。これに対して世親・経量部そして上座は、現在の一刹那における法の実有しか認めなかった。本節では、まず有部の立場を示し、次いで世親と上座の主張を紹介し、両者の違いをうかがってみたい。

一　有部の論証

「三世実有」説についての有部の論証は『俱舎論』において、二つの教証 (sūtratas) と二つの理証(yuktitas)によって示されるが、実際にはこのうちの二理証に尽きているとみてよい。いまこれを掲げてみよう。

理証　一

《境(viṣaya)が存在するとき、識 (vijñāna) は生じ、境が存在しないとき、識は生じない。またもし過去 (atīta)・未来 (anāgata)[1] が存在しないようなことになれば、存在しないものを所縁 (ālambana) とする識が存在することになってしまう。〔しかしそのようなことはあり得ない。〕それゆえ〔もし過去・未来が存在しないことになれば〕識はまさに存在しないことになる。所縁が存在しないがゆえに。[2]》

すでに原始仏教以来、認識は根・境・識の三事和合により成立することに決定している。根と境が存在すれば識が生ずるのである。逆にいえば、識が生ずるときは必ず根と境が存在しているはずである。しかるに例えば「過去の色」「未来の色」は一般に認識され得るから、したがって「過去の色」「未来の色」は実際に存在するはずだ、というのである。この場合「過去の色」「未来の色」を認識するものが第六意識を意味することは明らかである。なぜなら有部に従えば前五識は現在法しか認識できないことになっているからである。

理証 二

〈またもし過去が存在しないことになれば、善・悪の業(karman)の結果が、どうして未来(āyati)に存在することになるだろうか。なぜなら結果が生ずるとき、異熟因 (vipākahetu) は〔過去にあって〕現在に転じていないからである。このゆえに過去・未来は実に存在するのである、と毘婆沙師 (Vaibhāṣika) は主張する。(3)〉

これは我々の経験するところである。善・悪の業(異熟因)を行えば、未来に必ずその結果(異熟果)が現れる。もし過去の業が存在し、作用を有していなければ、未来の結果は現れないはずではないか。

以上の二論証のうち、業の因果関係による理証二は、小乗仏教一般に古くからあったものであろう。これは我々が常に実際経験している事実だからである。過去・未来・現在の三世にわたって法が実有であるという「三世実有」説は、元来は主として人間のこの素朴な経験から信じられるようになったのであろう。各部派の教義を伝える『異部宗輪論』によれば、大部分の部派が「三世実有」説を主張し、これに反対の立場である「現在有体・過未無体」説(過去・未来は存在せず、現在のみ実有であるという主張)は、わずかに大衆部 (Mahāsāṃghika) と化地部 (Mahīśāsaka) だけで、しかも化地部もその末宗では「三世実有」説を唱えていたというのも、肯けるものがある。

これに対して理証一は、かなり複雑にして洗練された論証である。仏教の伝統的な認識論を取り入れている。これは理証二より後に考え出されたものとみてよいと考えられる。この二論証の展開について筆者はすでに論じたことがある。(4)

二 世親の反論

世親は『倶舎論』において現在法の実有を主張し、過去・未来法の存在を否定した。右の有部の二理証については

おのおの次のように反論している。

理証一に対する反論

《有部：もし〔過去・未来〕が存在しなければ、いかにして〔過去・未来は〕所縁（ālambana）となるのか。

世親：我々はこれについて今つぎのように述べる。すなわちこれが所縁であるように、そのように〔所縁がある がままに〕存在する。それがいかにして所縁であるのか〔といえば〕、「〔過去に〕あった（abhūt）」または「〔未来に〕あるであろう（bhaviṣyati）」という〔ようなかたちで所縁であるのである〕。

なぜなら、過去の色や受を憶い出しているときに、いかなる人も〔これらが現在に〕ある、とはみないからである。それではどのようにみるのか〔といえば〕、〔過去に〕あったとみるのである。現在の色が認識される（anubhūta）ように、そのようにこの過去〔の色〕が憶い出されるのである。また未来〔の色〕が現在〔の色〕のようになるであろう、というように認識（buddhi）によって捉えられるのである。もしその〔所縁〕が〔現在の如くに〕あるならば、〔その所縁は〕現在である。また〔もし現在の如くに〕あるのでなければ、存在しないものもまた、所縁になる、ということが成立する。[5]》

世親によれば、過去・未来の法は存在しない。有部は過去・未来の法（例えば「過去の色」）が認識され得るから、これらは実有であると主張する。しかし世親に従えば、現在の法はたしかに正確に認識できるが、過去・未来の法については、このような仕方で認識されているのではない。すなわち例えば過去の色は、現在の色を捉えるようにただ憶い出されているにすぎない。また未来の色は、現在の色がいずれ未来にはそうなるであろうと考えて、ただ推定されるだけなのである。このように世親にとっては現在の一刹那の法だけが実有なのであり、明確に認識できるのであるが、過去・未来の法はただ現在法の如くに推定されるのみである。つまり世親は現在法の認識に基いて過去・未来の法の認識を説明している。しかし過去・未来法は非有であっても、とにかく右の仕方で我々に捉えられ得るのである。

すなわちいわゆる無所縁の識・無境の識は存在するのである。それゆえ有部の「三世実有」説の理証一は、否定されねばならないという。そして彼は次のようにこの項を結ぶ。

《このゆえに識 (vijñāna) は有 (bhāva) と非有 (abhāva) の二つの所縁をとるのである。(6)》

このうち有の所縁とは現在法であり、非有の所縁とは過去・未来の法である。

理証二に対する反論

これについては世親は経量部の主張を述べるという形式を用いて、有部に反論する。すなわち

《経量部の人々 (Sautrāntikās) は、過去の業から果が生起することを認めない。それではどのようにしてか。それ(業)を先とした特殊な相続 (saṃtānaviśeṣa) より業果が生ずることを、「破我品」において、我々は説くであろう。(7)》

有部は過去の業因から未来の業果が生ずるから、過去法は存在しなければならないと主張する。これに対して世親は現在法の存在だけを唱えるから、業因と業果を結びつけるものを他に考えなければならない。これが「相続の特殊な変化」(saṃtatipariṇāmaviśeṣa 相続転変差別) 説である。すなわち過去に為した業(思)が心相続の中に保持され、瞬間ごとに変化し、最後に特殊な変化をして表面に現れるのである。このことはすでに第二章第五節で詳しく論じた。(8)

三　上座の主張

上座もまた世親と同様に、現在法の実有のみを主張した。『順正理論』巻四には

又非㆔汝等(上座)許㆑有㆓去来㆒。(9)

として、上座らが過去と未来の存在を否定したことを示している。それでは上座は右の有部の理証に対して、いかなる立場をとったのであろうか。

理証一に対する反論

『順正理論』巻二六において衆賢はいう。

上座此中広為㆓方便㆒立㆓無境識㆒。此於㆓第五随眠品中㆒当㆓広遮遣㆒[10]。

さて同論「弁随眠品」(巻五一)にいう。

此中上座作㆓如㆑是言㆒、「智縁㆓非有㆒亦二(過去・未来)決定。推㆓尋因果展転理㆒故。其義云何。要取㆑現已於㆓前後際㆒能速推尋。謂能推㆘尋現如㆑是果従㆓如㆑是類過去因㆒生此因復従㆓如㆑是因㆒起㆖。乃至久遠随㆓其所応㆒。皆由㆓推尋㆒如㆑現証得。或推㆘尋現如㆑是類因能生㆓未来如㆑是類果㆒此果復引㆓如㆑是果㆒生㆖。随㆓其所応㆒乃至㆓久遠㆒。皆推尋故如㆑現証得。如㆑是展転観㆓過去因㆒随㆓其所応㆒乃至㆓久遠㆒。如㆑現証得皆無㆓顛倒㆒。雖㆘於㆓此位㆒境体非有㆖而智非㆑無㆓二種(過去・未来)決定[11]㆒」。

上座によれば智(=識)は非有を所縁としてとり、過去・未来を認識できるという。なぜなら因と果の次から次へと続いていく理を推尋するからである。すなわち現在の法を所縁として捉えた後に(取㆑現已)、過去と未来を速やかに推量(推尋)するのである。このことを詳しく説明すると、現在のかくかくの果は、過去のかくかくの因から生じ、この因はさらに過去のかくかくの因より起こると推量して久遠の過去に遡るのである。このようにして現在法の如くに推尋して過去の法を捉えるのである(皆由㆓推尋㆒如㆑現証得)。また現在のかくかくの因は、未来のかくかくの果を生じ、この果は(因となって)さらに未来の果を生ずると推量し、久遠の未来に至るのである。このようにして現在法の如くに推尋して未来の法を捉える(皆推尋故如㆑現証得)。かくして上座は現在法の認識に基いて、過去・未来の法を推量すると主張するのである。

ところで上座のこの主張は、「推尋」や「因果」の語を用いていることを別にすれば、上述の世親の主張と極めてよく類似している。世親も現在法の認識に基いて過去法を憶い出し、未来法を推定すると唱えるからである。すでに第一章でみたように上座は世親より年長であり、世親の軌範師（Ācārya）であったという記述もみられるから、[12] この主張についても世親は上座（恐らく経量部の祖師シュリーラータであろう）に影響を受けて形成するに至ったとみるのが妥当であろう。

しかしながら上掲の上座の主張に、我々は大きな困惑を覚えざるを得ない。それは上座が「現在の法を所縁として捉えた後に」（取ᴸ現已）または「現在法の如くに推尋して過去・未来法を捉える」（皆由ᶦ推尋ᶦ如ᴸ現証得、皆推尋故如ᴸ現証得）と表現している点である。すでに前節「境と有境」の項で述べたように、上座は前五識も第六意識もともに過去の法を所縁とすると、我々は理解したのである。この理解は間違っているのだろうか。そうではないと思われる。それは第二章第四節に述べたように、上座は識は必ず根・境より一刹那以上後に生ずると主張したからである。[13] またこれの傍証もある。『順正理論』巻四に衆賢は

然彼(上座)経説。「六識所縁皆虚偽等無ᴸ有ᶦ差別ᶦ」。[14]

として上座の用いる経説には「六識の所縁はみな虚偽である」とあることを紹介し、次に

此顕ᶦ妄執所取境虚ᶦ。不ᴸ顕ᶦ所縁皆非ᶦ是実ᶦ。[15]

として、「六識の所縁がみな虚偽であるというのは、妄執によって取られた境は虚偽であるという意味であって、汝のいうごとく六識の所縁がみな実有ではない、という意味ではない」と非難している。つまり上座は六識の所縁はみな実有でなく非有であると主張したことがわかる。なぜ実有でないかといえば、すべての所縁は現在では捉えられず、必ず過去において捉えられるからである。

それに右の上座の主張の「現在の法を所縁として捉えた後に」という中で、もし「現在の法」を具体的に「現在の

色」と考えれば、上座は「現在の色」を現在では捉えることができず、必ずその一刹那後に捉えるわけであるから、我々の理解は正しいと思われる。それゆえ上座の「現在の法を所縁として捉える」という表現は、実有なる現在の法を一刹那後の未来に捉える、と理解せざるを得ないのである。

上座は現在の法しか存在しないと考えた。しかしこの彼にとって最も確実な法さえも、一刹那後にしか捉えられないのであり、それゆえ六識の所縁はすべて非有なのだ、というのである。すなわち上座によれば、過去・未来・現在の法の認識はすべて、一刹那以前の過去法によって推量される、ということになると思われる。

ところで上座は過去・未来の非有の境を捉えることが可能なことを、次のようにもいっている。

彼(上座)謂。「如㆑是因智生時自相続中因縁有故。謂昔曾有㆓如㆑是智㆒生。伝因生㆓今如㆑是相智㆒。今智既以㆓昔智㆒為㆑因。故今智生如㆑昔而解。即以㆓昔境㆒為㆓今所縁㆒。然彼所縁今時非有。今雖㆓非有㆒而成㆓所縁㆒。故不㆑可㆑言㆑無㆓二(過去・未来)決定㆒。如㆑是展転観㆓於未来果㆒伝伝生准㆑前応㆑説[16]」。

この主張は右に掲げた上座のそれと幾分異なっている。前のは一刹那以前の過去法(つまり実有なる現在法)を果とみなし、それ以前の過去の因に遡って過去法を推量し、また一刹那以前の過去法を因とみなし、それ以後の未来の果を推量して未来法を捉えるという説明であった。しかるにこのたびのは、かつて境を縁じて生じた智(＝識)が因となって現在に果として伝えられ、この智がかつての境を所縁とするから過去法は認識できるという説明であり(これは第六節「境と有境」において紹介した上座の所縁縁に関する議論と全同である)、また現在のこの智が因となって未来の智という果を生じ、未来法という境を認識できるというものである。つまり前の主張では、認識された一刹那以前の法に基き、その因を過去に探り、その果を未来に探り、おのおの過去・未来法を推量したのに対して、後の主張では昔に境を認識した識に基き、その果を未来の方向へ求めて過去・未来法という境を捉えるというのである。この二主張は恐らく矛盾するものではないのだろうが、漢訳資料だけでは明確なことはわからないのである。

ところでこの後の主張における「かつて境を縁じて生じた智（＝識）が因となって現在に果として伝えられる」ために、上座は「随界」の概念を持ち来った。つまり随界は過去の記憶を荷う役割を有するのである。このことはすでに本章の第五節[17]および第六節[18]において述べた。しかしこの後の主張の直後に衆賢は次のようにいう。

又設許乙彼（上座）有二旧随界一因果展転相続力故雖下経二多劫一久已滅境上而今時取理可甲無レ違若於二未来百千劫後当有境界一今如何取。[19]

すなわち、「汝上座は旧随界によって久しい以前に滅した境をも現在において取ることができるというが、それでは遠い未来の境は、現在においてどのようにして取ることができるのか」という非難である。この場合の随界の説明を上座はしていないが、しかし右の記述によって上座が未来法を認識する役割をも随界に荷わせていたことを知ることができるのである。

ところで先に、上座と世親の過去・未来法の認識の説明が、現在法を認識した後にこれに基いて憶出したり推定している点で、極めてよく類似していると述べたが、両者の重要な違いは、世親が現在法を現在の一刹那において捉え得るとしたのに対し、上座はそれを一刹那以後の未来において捉えると考えた点であると思われる。（世親が上座とちがって、根・境・識の三が同時に存在すると考えたらしいことは、第二章第四節で触れた。）

理証二に対する反論

『順正理論』「弁随眠品」（巻五一）中の「三世実有」説の項においては、理証二に対する反論としては世親の「相続の特殊な変化」説にしか言及されていないが、上座のこれに関する反論は、『順正理論』「弁差別品」（巻一八）に「随界」説として示されている。この点もすでに第二章第五節に述べた。[20] いまこれを簡単に繰り返せば、上座は過去の業（＝思）を随界（＝六処）中の心相続に荷わせ、随界は無間に（瞬間毎に）その果報を表面に表しながら絶えず変化していくものと考えているのである。上座も世親と同じく現在の一刹那の法の存在しか認めなかった。それゆえ過去の業因

を未来の業果と結びつける原理が必要であったのである。しかし世親の「相続の特殊な変化」説では、過去の業因を保持した心相続が表面に現れずに刻々と変化し、あるとき特殊な変化をして突然に表面に業果を表すという隔時的一回限りのものなのに対し、上座の「随界」説では、業因を荷った心相続を有する六処(身心)が刹那ごとに業果を表面に表しながら変化しつづけるのである。この違いもすでに指摘した。

四　他論書との関係

右にみてきたように世親と上座はともに、所縁が非有であっても認識は成立すると主張したのであるが、このようないわゆる無所縁の識の存在は、すでに『大毘婆沙論』において譬喩者によって主張されたことが伝えられている。すなわち

或有執。「有二縁レ無智一」。如二譬喩者一。彼作二是説一。「若縁二幻事健達縛城及旋火輪鹿愛等一智皆縁二無境一」。(21)

譬喩者は「無境を縁ずる智」(無所縁の識)が存在するという。なぜなら幻事（māyā まぼろし）・健達縛城（gandharva-nagara 蜃気楼）・旋火輪(alātacakra 松明を振り回して生ずる残照の輪)・鹿愛(mṛgatṛṣṇā かげろう)など実在しないものも認識できるからである。有部はこれに対して、これらはたしかに実在しないが、眼識がこれらを捉えたとき、これらは眼識が捉えたような形で何らかの実体として存在したのであると、苦しい解釈をしている。(22)

また夢に関しても次の議論がある。

或有執。「夢非二実有一」。如二譬喩者一。(23)

譬喩者は夢は実有でないのに、人はしばしば夢を見るではないか、それゆえ無所縁の識が存在すると主張する。これに対して有部は、夢はかつて経験した気憶が現在によみがえり、これを夢みるのであるから、夢は実有であり、こ

れを識が捉えるのであると、これまた苦しい答をしている。[24]

以上の『大毘婆沙論』の譬喩者の主張は、たしかに無所縁の識の存在を示すものではあるが、その内容はかげろうとか旋火輪とか夢を例に出しているだけで、まだ後代の世親や上座のそれに比べると、あまりに簡単すぎる。無所縁の識の存在は、その後諸論書には現れなかったが、『成実論』に至り、再び示された。すなわち

汝(『成実論』への反対者。有部であろう)説二二因縁生一レ識此事不レ定。亦有二無レ縁生一レ智。非下一切皆従二二因縁一生上。又第六識於二自陰中一都無二所縁一。無二現法一故是識不レ能レ縁二色等法一。若能縁者盲人亦応レ見レ色。[25]

有部は根と境の二因縁から識が生ずると説くが、「無を縁じて智(=識)が生ずること」もあるのであると、『成実論』は有部説を否定している。さらに右の文中で、「第六意識の所縁はすべて無い。現在法が無いからこの第六意識は色などの法を縁ずることができない」という箇所は、右にみた上座の主張に全く一致する。『成実論』はさらにいう。

又是人先取二此法相一此法雖レ滅而能生二憶想一分二別法一。若法於二此人心一生此法失滅後意識生能知二此事一。是名二相縁一レ識。又是相能与二後縁一レ相識一作二因縁一。[26]

すなわちある人が過去にある法を捉えれば、この法が消滅した後に記憶が生じて、その過去の法を分別する。すなわちこの人の心に生じた法は、この法が消滅した後にも意識が起こってこの法を捉えるのである。『成実論』によればこれが認識の構造であり、したがって無所縁の識は存在するという。この『成実論』の意見は、右に紹介した上座の主張とほぼ同じであるといえよう。特に文中の「この相はよく、後に相を縁ずる識のために因縁となる」という箇所は、上座が、過去・未来・現在法を因果によって推量する点とよく似ていると思われる。

すでに第一章において、『成実論』の作者ハリヴァルマンはクマーララータの弟子である、という資料を提示し、またシュリーラータもクマーララータの弟子である可能性がつよいことを述べたのであるが、そうであればハリヴァルマンとシュリーラータはクマーララータ門下の兄弟弟子ということになり、右に示した両者の類似も肯けるのであ

る。『成実論』はこれと対照させて論じ得る論書が少ないために、従来研究の糸口がつかみ難かったのであるが、今後『順正理論』の上座説と比較することによって、かなり明確な結論がでるのではないかと思われる。

五　結

「三世実有」説に対する上座の反論は、漢訳の一資料にしか見出せないために明確には知られないが、『倶舎論』における世親の立場と比較して、おおよそのことがわかった。以下は本節の結語である。

(1) 有部の「三世実有」説の論証は、結局理証一「根・境・識の三事和合の認識論の応用によるもの」と、理証二「過去の業因から未来の業果が生ずるという事実の応用によるもの」の二に尽きる。

(2) 理証一に対する反論として、世親は現在法に基いて過去を憶い出し、未来を推量したのに対して、上座は、一刹那以前の過去法に基いて過去・未来法を推量した。上座のこの考えは結局、実有なる一切法でさえ認識されたときはすでに一刹那過去にあり、消滅した非有なるものである（他のいい方をすれば、六識の所縁はすべて非有である）という認識論に基くものであり、上座はこの認識論を用いて、有部の理証一を否定したのである。

(3) また理証一に対する反論で、上座は過去の記憶を荷う役割を随界に与えたが、世親はこのようなものを用いなかった。

(4) 理証二に対する反論として、世親は「相続の特殊な変化」説を用いたのに対し、上座は「随界」説を用いた。上座の随界はかなり広い役割を荷っているということができよう。

(5) 上座の主張は『大毘婆沙論』の譬喩者の主張の中にその萌芽を見出すことができるが、『成実論』の主張とは極めてよく類似している。

（1）三世実有とは一般に「三世において有為法は実有である」と解されている。しかし正確には「三世すなわち有為法は実有である」というべきである。なぜなら世の原語は adhvan であり、これは有為法の異名だからである。それゆえ例えば過去(atīta)とは時間ではなく有為法そのものであるから、「過去が存在する」と訳してよいことになる。これについては、田端哲哉「説一切有部の『三世実有説』――三世と実有の原語と概念――」『仏教学セミナー』第二九号参照。
（2）*Kośa*, p. 295, *l*. 17—*l*. 18.
（3）*Kośa*, p. 295, *l*. 20—p. 296, *l*. 1.
（4）拙稿「自性と自相――三世実有説の展開――」平川彰博士古稀記念論集『仏教思想の諸問題』四八七頁―五〇九頁。
（5）*Kośa*, p. 299, *l*. 21—*l*. 25.
（6）*Kośa*, p. 300, *l*. 12.
（7）Kośa, p. 300, *l*. 19—*l*. 21.
（8）第二章第五節(二四五頁以下)参照。
（9）『順正理論』巻四、大正二九、三五一頁下。
（10）同　巻二六、大正二九、四八七頁上。
（11）同　巻五一、大正二九、六二八頁下。
（12）第一章第三節(五六頁)、同第四節(六一頁)参照。
（13）第二章第四節（二〇七頁以下)参照。
（14）『順正理論』巻四、大正二九、三五一頁中。
（15）同　巻四、大正二九、三五一頁中。
（16）同　巻五一、大正二九、六二八頁下。
（17）第二章第五節(二五八頁)参照。
（18）第二章第六節(二七五頁以下)参照。
（19）『順正理論』巻五一、大正二九、六二九頁上。
（20）第二章第五節(二五二頁以下)参照。
（21）『大毘婆沙論』巻四四、大正二七、二二八頁中。

(22)　衆賢も同様に述べている。『順正理論』巻五〇、大正二九、六二三頁中。
(23)　『大毘婆沙論』巻三七、大正二七、一九三頁中。
(24)　衆賢も同様に述べている。『順正理論』巻五〇、大正二九、六二三頁下。
(25)　『成実論』巻一五、大正三二、三六四頁上。
(26)　同　巻一五、大正三二、三六四頁中。

第八節　無為法の否定

説一切有部は無為法 (asaṃskṛtadharma) として、虚空 (ākāśa)・択滅 (pratisaṃkhyānirodha)・非択滅 (apratisaṃkhyānirodha) の三を立て、いずれも実有の法とする。無為法とは時間の経過によって変化生滅しない法の意味であり、有為法 (saṃskṛtadharma 無常法) に対する概念である。これらは有部の「三世実有」説に基いて考え出されたものと思われ、すでに『集異門足論』『法蘊足論』にその名称が列挙されている。[1] しかしまた『大毘婆沙論』以来これらの存在を否定する人々もあるのであり、上座もそのうちの一人ということができる。以下各無為法を検討してみよう。

一　虚空無為

虚空無為は有部によれば、色法が自由に運行する場であり、一般哲学の空間概念に相当しよう。『倶舎論』のこの法に関する規定は

《虚空〔無為〕は　礙えないこと (anāvaraṇa) を自性としており、その中で色が自由に運行するのである。[2]》

ところで原始仏教以来、人間を地・水・火・風・空・識の六界であらわす伝統がある。この中の空界（ākāśadhātu虚空界）は、例えば鼻の穴などの人体中の空間を意味するが、部派仏教ではすでに『大毘婆沙論』以来、これは色（rūpa）を自性とし、無為法中の虚空（ākāśa）とは全く異なる有為法であると定められていた(3)。

この二つの実有法のうち虚空界の実有を疑った者は、『雑阿毘曇心論』に至るまで現れていない。これに対して虚空無為の存在を否定した人々は『大毘婆沙論』の大徳（Bhadanta）、『阿毘曇毘婆沙論』の仏陀提婆（Buddhadeva）、『鞞婆沙論』の曇摩多羅（Dharmatrāta）であり、さらに下って『雑阿毘曇心論』の譬喩者（Dārṣṭāntika）であった。そして『倶舎論』において世親は経量部の立場と称して kila（伝説）の語を用い、虚空界の実有を否定し、また同時に経量部の説を掲げて虚空無為が単に空間にすぎないことを指摘した。これらのことはすでに、第一章において論じた(4)。

さて上座も世親と同様である。すなわち『順正理論』巻三に

故彼上座及余一切譬喩部師咸作二是説一。「虚空界者不レ離二虚空一。然彼虚空体非二実有一。故虚空界体亦非レ実」(5)。

とあり、これにより上座は虚空界が虚空無為と何ら異なるものではないこと、しかも虚空無為は実有でないから、虚空界も実有でないことを主張したことが知られる。また同論巻一七にも

上座不レ思言。「二（空界・虚空）無レ別」(6)。

とあることからも、右のことが確認される。なお『成実論』にも

答曰。「虚空名二無法一。但無レ色処名為二虚空一」(7)。

とあり、この虚空は文脈から明らかに虚空無為を指しているから、『成実論』も虚空無為の実有を否定したことが知られる。

二　択滅無為

択滅無為とは涅槃のことである。有部はこれを実有の法とみなす。『倶舎論』にいう。

《択(pratisaṃkhyā)とは、苦などの〔四〕聖諦を正しく弁別すること(pratisaṃkhyāna)であり、すぐれた智慧(prajñāviśeṣa)である。この〔択＝智慧〕によって得られるべき(prāpya)滅が択滅(pratisaṃkhyānirodha)である。[8]》

有部の教義によれば、四諦をくりかえし学習し理解することによって勝れた智慧が生ずる。この智慧は一種の力であり、この力によって九八の煩悩を一つずつ断じて涅槃を得るのである。[9] 右の文章で「択によって得らるべき滅」とはこの意味である。

有部の唱える実有なる法としての涅槃と、次節で述べる心不相応行中の得との密接な関係は、すでに第二章五節で触れた。[10] このような択滅無為の存在を否定した人々は『大毘婆沙論』の譬喩者である。すなわち

或有執。「択滅・非択滅・無常滅非二実有体一」。如二譬喩者一。[11]

このうち無常滅とは有為法の無常性を意味している。[12] その後、択滅を否定するのは『倶舎論』中の経量部である。

《経量部の人々はいう。「一切の無為〔法〕は実体のあるものではない(adravya)。なぜならそれ(無為法)は、色や受のようには、別の存在(法)ではないからである。それではどうなのか。すでに生起した(utpanna)随眠(anuśaya)と生種(janman それが生ずるもと)が滅して、択(pratisaṃkhyā)の力によって、他〔の随眠と生種〕が生起しないの(anutpāda)が、択滅である。[13]」》

すなわち経量部によれば、すでに生起した煩悩と、まだ生起していない煩悩の種の二つを智慧の力で滅した状態が択滅(涅槃)なのであり、有部のように別の実体を立てる必要はないという。

さて『順正理論』において、択滅に関する上座の意見は次の通りである。

又上座説。「如二世尊言一。如レ是句義甚為レ難レ見。謂一切依皆永棄捨寂静美妙乃至涅槃。是レ如涅槃如何難レ見。以二其自性極難一レ見故。[14]」

これは涅槃(択滅)が極めて見難いことを述べたものだが、衆賢はその直後に

如何非有可レ説二自性一。自執二涅槃非一レ実有一故。[15]

として、上座が涅槃を実有でないと主張したことを非難しているので、上座は世親と同じ立場ということになる。涅槃を実有に非ずと主張する論書は、上述の『大毘婆沙論』を除いては『成実論』だけだと思われる。すなわち

答曰。「諸法尽滅名為二泥洹一。是尽滅中有二何法一住[16]」。

答曰。「陰滅無レ余故称二泥洹一。是中何所有耶[17]」。

又若有二泥洹一応レ説二其体一。何者是耶。[18]

しかしこれらはたしかに涅槃の実体なきことを述べてはいるが、上座の所説とは調子が異なる。

三　非択滅無為

『倶舎論』の非択滅無為の説明は次の通りである。すなわち

《未来の諸法の生起(utpāda)を永遠に礙げるのが、離繫(択滅)とは違った滅であり、これが非択滅である。なぜならこれは択によっては得られないからである。それではどうなのか。縁(pratyaya)が欠如すること(vaikalya)によって得られるのである。例えば一つの色に結びついている眼と意は、〔その色と同時に生起した〕他の色や声・香・味・触を〔所縁として取らず〕過去へ落ちてしまう。それらを所縁とすべきはずの五識は生起することがで

きない。なぜならそれら五識は、過去の境を縁ずることができないからである。それゆえこれが五識の非択滅であって、縁が欠如することによって得られるのである。[19]》

つまり縁が欠如することによって法が永遠に生じないことである。有部は「三世実有」説を唱えたので、このような滅を考えるに至ったのであろう。

さてこれへの反対説は、択滅の場合と同じく『大毘婆沙論』の譬喩者である。この引用は前項で示した。次は『倶舎論』にみられる経量部の人々である。

《(経量部の人々はいう)。「択なしに縁が欠如することによって生じないことが、非択滅である。[20]」》

上座もまた世親と同様である。すなわち

然上座説。「非択滅名諸聖教中曽無二説処一」。但邪分別横計為レ有。非二聖説一故不レ可二信依一。[21]

ここで上座は非択滅の実有ならざることを論理的に示さず、ただ仏陀の経説に説かれていないからという理由だけを示している。『成実論』などに同様な反対説はみられない。

四　結

以上上座の三無為法の実有ならざる主張をみてきたが、その主旨は『倶舎論』の世親と全く同じである。しかし『順正理論』は無為法については上座の主張をそれほど多く示していない。しかもこれらはあまり際立った主張でもない。衆賢が強く非難したのは世親の説に対してであった。次のことがいえよう。

(1)　虚空無為が実有法でないことは、すでに『大毘婆沙論』の大徳、仏陀提婆(覚天)・曇摩多羅(法救)および『雑阿毘曇心論』の譬喩者によって主張されたが、後代の世親や上座は、虚空界の実有をも同時に否定してしまう。ここ

にアビダルマの展開の一つをみることができよう。

(2) 択滅・非択滅無為の存在を否定するのは、『大毘婆沙論』の譬喩者が最初であり、世親・上座もこれを承けていると思われる。

(3) 上座と『成実論』の類似は、無為法については、あまり顕著なものはない。

(1) 『集異門足論』巻一、大正二六、三六九頁下。『法蘊足論』巻一〇、大正二六、五〇〇頁下。
(2) *Kośa*, p. 3, *l*. 23.
(3) 『大毘婆沙論』巻七五、大正二七、三八八頁中。
(4) 第一章第一節(二一頁以下)参照。
(5) 『順正理論』巻三、大正二九、三四七頁中。
(6) 同　巻一七、大正二九、四三〇頁上。
(7) 『成実論』巻一三、大正三二、三四三頁下。
(8) *Kośa*, p. 4, *l*. 1—*l*. 2.
(9) 拙稿「阿羅漢への道――説一切有部の解脱――」『解脱』(「仏教思想」8)、一五一頁以下。
(10) 第二章第五節(二四二頁)参照。
(11) 『大毘婆沙論』巻三一、大正二七、一六一頁上。
(12) 同　巻三一、大正二七、一六一頁中。
(13) *Kośa*, p. 92, *l*. 3—l. 6.
(14) 『順正理論』巻一七、大正二九、四三三頁下。
(15) 同　巻一七、大正二九、四三三頁下。
(16) 『成実論』巻一六、大正三二、三六八頁下。
(17) 同　巻一六、大正三二、三六八頁下。
(18) 同　巻一六、大正三二、三六八頁下、三六九頁上。

(19) *Kośa*, p. 4, *l.* 10—*l.* 14.
(20) *Kośa*, p. 92, *l.* 7.
(21) 『順正理論』巻一七、大正二九、四三五頁上。

第九節　心不相応行の否定

有部の心不相応行を否定する人々は次の通りである。

一　『大毘婆沙論』の譬喩者

ア、或復有執。「異生性無実体」。如譬喩者[1]。

イ、或復有執。「無実成就不成就性」。如譬喩者[2]。

ウ、或復有執。「成就非実有法」。如譬喩者[3]。

エ、或有執。「諸有為相非実有体」。如譬喩者。彼作是説。「諸有為相是不相応行蘊所摂。不相応行蘊無有実体。故諸有為相非実有体[4]」。

オ、譬喩者説。「生等諸相体非実有[5]」。

カ、或有執。「三有為相非一刹那」。如譬喩者。彼作是説。「若一刹那有三相者則応一法一時亦生亦老亦滅。然無此理。互相違故。応説諸法初起名生後尽名滅中熟名老[6]」。

キ、或有執。「名句文身非実有法」。如譬喩者[7]。

このうちア〜ウは得・非得に関して、エ〜カは生・住・(異)・滅の有為相に関して、そしてキは名・句・文身に関して、いずれも実有法ではないとする譬喩者の所説である。しかしエにみられるように、譬喩者は心不相応行はすべて実体がないと考えていたらしい。ただ『大毘婆沙論』において譬喩者が特に得・非得、三(四)有為相、名・句・文身の三についてその実有ならざることを主張したのは、有部の法体系の中で、これらの三が最も重要な役割を果しているからであろう。特に得・非得と有為相は、三世実有説に不可欠の要素なのである。また得・非得が涅槃(択滅)を得たか否かの問題を説明するために考え出されたことは、すでに学者によって指摘されている。(8)

二　『成実論』

『成実論』もまた右の譬喩者と同じく、すべての心不相応行法の実有性を否定するが、特に有為相についての記述が注目される。

生者五陰在㆓現在世㆒名㆑生。捨㆓現在世㆒名㆑滅。相続故住。是住変故名為㆓住異㆒。非㆕別有㆔法名㆓生住滅㆒。又仏法深義謂衆縁和合有㆓諸法生㆒。是故無㆔法能生㆓異法㆒。(中略)又説㆓生法等一時生㆒。若法一時生即滅是中生等何所㆑為耶。応㆑思㆓是事㆒。(9)

このうち冒頭の文中の「現在世」とは「人が生きている間」の意味にとり得ると思われるから、「五陰」も人間を指すと思われる。そう考えるとこの『成実論』の主張は、「生・住・異・滅とは、人間がこの世に生れて死ぬまでのことをいっているのであるから、有部のいうような生・住・異・滅という別法が存在するわけではない」という意味にとるのが自然であろう。ところでこの主張に全同なものは『大毘婆沙論』に経部師の名のもとに記されている。すなわち

或復有執。「色等五蘊出胎時名㆑生。相続時名㆑住。衰変時名㆑異。命終時名㆑滅」。如㆓経部師㆒[10]。
しかしすでに第一章第六節において論証したように、この経部師説は玄奘の改変であると思われる[11]。だが右の『成実論』の主張とあまりによく類似している。あるいは玄奘の改変は、この『成実論』の記述によっているのか。将来の問題となろう。

ところで『成実論』中の「又説㆓生法等一時生㆒。若法一時生即滅是中生等何所㆑為耶」の表現は、前項の『大毘婆沙論』の譬喩者説ヵ中の「若一刹那有㆓三相㆒者則応㆓一法一時亦生亦老亦滅㆒。然無㆓此理㆒」によく類似している。恐らく『成実論』の作者は『大毘婆沙論』のこの箇所を参考にしたであろう。

さらに『成実論』の名・句・文身に関する記述をあげておく。

有人言。「名句字衆(名・句・文身)是心不相応行」。此事不㆑然。是法名声性法入所摂[12]。

『成実論』は名・句・文身は声(śabda)を自性としているという。しかしここで声が法入(法処)に含まれるというのは筆者には理解できない。

三　『倶舎論』の経量部

『倶舎論』において世親は、一四の不相応行の実有を、彼個人の立場から、または経量部の名を用いて、いずれも否定している。このうち右に関係あるところだけをみてみよう。

《(経量部の人々はいう)「この〔四相の〕うちで、相続(pravāha)の初めが生(utpāda)であり、相続の断滅が滅(vyaya)である。そして起こりつつあるこの相続そのものが住(sthiti)であり、この相続の前と後の差別が住の異(sthityanyathātva)である[13]。」》

この所言は、さきにみた『大毘婆沙論』の譬喩者説ヵの中の「応ㇾ説諸法初起名ㇾ生後尽名ㇾ滅中熟名ㇾ老」と、三相と四相の違いを別とすれば、全同である。また世親は『倶舎論』のこの箇所で

《(経量部の人々はいう)「一法が一時に生じ(jāta)、住し(sthita)、衰え(jīrṇa)、滅する(naṣṭa)ということになってしまうであろう。これらは倶に存在しているがゆえに。[14]」》

と述べているが、これは右の譬喩者説ヵの「応ニ一法一時亦生亦老亦滅一」と全同であり、世親あるいは経量部の人々が『大毘婆沙論』の譬喩者説を取り入れ、これを引用したことがわかるのである。

名・句・文身について世親は

《またこれら(名・句・文身)は、語(vāc)を自性とするものであるがゆえに、声を自体としている(śabdātmaka)から、色〔法〕を自性とするものではないのか。[15]》

と述べ、これらが声を自性とするものであると主張している。これは右の『成実論』に一部が同じである。

四　上　座

『順正理論』の心不相応行の項においては、衆賢は大部分を『倶舎論』の世親への批判にさいている。そして上座に対しては、有為相と名・句・文身に関してのみ言及している。以下これをみよう。

まず衆賢は、右に掲げた『倶舎論』の経量部説を次のように引用する。

且彼経主朋ニ上座宗一作ニ如ㇾ是説一。「諸行相続初起名ㇾ生、終尽位中説名為ㇾ滅、中間相続随転名ㇾ住、此前後別名為ニ住異[16]一」。

これによれば、世親(経主)はこの経量部説を「上座の宗(pakṣa 意見)に朋し」て述べたという。すなわち上座もこの

説を主張していたわけであり、世親のいう経量部とはここでは上座を指すのではないかとも受けとることができよう。いずれにしても上座は世親と同様に『大毘婆沙論』の譬喩者説に影響されていたことがわかる。

さらに上座はいう。

然上座説。「諸行無ㇾ住。若行可ㇾ住経二極少時一。何故不ㇾ経二須臾日月時年劫住一。無二異因一故。（後略）[17]」

上座によれば、諸行は住するということがない。たとえ住することができても、それは極めて短い時間である。なぜなら諸行を住せしめるような他の因（＝住という有為相）などは存在しないからである。

この上座の主張は、有部の有為相としての住を否定したものである。上座や世親の立場は、法の厳密な現在一刹那の滅であった。それゆえ『倶舎論』で説かれた世親や上座のいう住とは、世間一般で用いる意味であって、厳密な法の規定にはかかわらないものであると考えることができよう。この意味では『成実論』の説く「住とは、人間が生まれて死ぬまでをいう」のと、全く変りはない。さらに『成実論』の「無三法能生二異法一」と、上座の「無二異因一」とは全く同じ意味になるといってよい。上座と『成実論』の作者には、たしかに顕著な類似がみられるのである。

次に上座の名・句・文身の記述をみてみよう。すなわち

然彼上座於ㇾ此復言。「意業為ㇾ先所ㇾ生声位安二布諸字一決二定差別一以成二名等一。此離二於声一別有二自性一理不ㇾ可ㇾ得[18]」。

この中ではじめに「意業を先として生ずる所の声の位」と記されているから、恐らくある意志（意業＝思）をもって声を発することによって相手に意味をわからせる、という意味になるだろう。これがさきの『成実論』の「法入の所摂なり」の記述と関係があるかどうかはわからない。しかしいずれにしても、上座が名・句・文身は声を自性としていると考えた点は、世親・『成実論』と軌を同じくしている。

なお上座が他の心不相応行をどう考えていたかは不明であるが、世親や『成実論』と同様にすべてを実有でないと

みなしていたと考えて恐らく間違いはないであろう。

五　結

(1) 上座の有為相と名・句・文身の実有を否定する思想は、世親・『成実論』と同じく『大毘婆沙論』の譬喩者説に由来する。

(2) 特に有為相に関しては、上座・世親・『成実論』とも、『大毘婆沙論』の譬喩者説を直接読み、これを取り入れたり、引用したりした形跡がみられる。

(1) 『大毘婆沙論』巻四五、大正二七、二三一頁中。
(2) 同　巻九三、大正二七、四七九頁上。
(3) 同　巻一五七、大正二七、七九六頁中。
(4) 同　巻三八、大正二七、一九八頁上。
(5) 同　巻三八、大正二七、一九八頁下。
(6) 『大毘婆沙論』巻三九、大正二七、二〇〇頁上。なお『阿毘曇毘婆沙論』も全同である。(『阿毘曇毘婆沙論』巻二〇、大正二八、一四九頁下)
(7) 『大毘婆沙論』巻一四、大正二七、七〇頁上。
(8) 桜部建『倶舎論の研究』九〇頁。
(9) 『成実論』巻七、大正三二、二八九頁中。
(10) 『大毘婆沙論』巻三八、大正二七、一九八頁中。
(11) 第一章第六節(一一五頁以下)参照。
(12) 『成実論』巻七、大正三二、二八九頁下。

(13) *Kośa*, p. 77, *l*. 5—*l*. 7.
(14) *Kośa*, p. 78, *l*. 11—*l*. 12.
(15) *Kośa*, p. 80, *l*. 22.
(16) 『順正理論』巻一三、大正二九、四〇七頁下。
(17) 同　巻一四、大正二九、四一一頁中。
(18) 同　巻一四、大正二九、四一四頁下。

第一〇節　倶生因の否定

本節では上座が倶生因を否定したこと、そしてこの事実が上座の認識論及び結局は彼の「三世実有」説への反論と深く関わっていることを述べてみたい。

一　倶有因と倶生因

『倶舎論』によれば、有部の倶有因は次のように規定される。

《倶有〔因〕とは互いに果となるものである。互いに(mithas)とは、交互に(pāramparyeṇa)という意味である。相互に果となる法はすべて、倶有因である。[1]》

すなわち倶有因(sahabhūhetu)とは同時に存在する法が、互いに因・果となりあっているような因である。すなわち同時相互因果の関係を示している。例えば四大種(地・水・火・風)は互いに倶有因であり、また心と心所、有為法と

有為相の関係も同様である。

これに対して『順正理論』には、後にみるように、上座が倶生因の存在を否定したことが示されている。倶生因とはアビダルマ仏教一般ではあまり用いられない術語であり、その原語も知られない。恐らく sahaja-hetu, sahajāta-hetu, sahotpāda-hetu, sahotpanna-hetu のうちのいずれかであろう。また倶有因と倶生因の違いを考えれば、倶有因は同時に存在する諸法が互いに因果となる場合の因をいう。例えば心と心所は互いに存在するための因となり果となりあっている。これに対して倶生因は、恐らく諸法が同時に存在しても、その中の甲の法が乙の法に対してのみ常に因となり、乙の法は常に果となるという一方的因果関係において用いられる語ではなかろうか。しかも倶生因とあることから、この因は何かを生ぜしめるという積極的な意味を含んでいるように思われる。

このことは『順正理論』のいくつかの記述から推定される。衆賢は経典の「此れあるがゆえに彼あり(asmin satidaṃ bhavati)」の文を「倶生因の義を顕す」ものと解している。(2) この中の「此」は因であり、「彼」は果であるから、これは一方的因果関係とみてよいだろう。さらに衆賢は「又対法者非ㇾ許ニ倶生互為ㇾ果」(3) ともいっている。また「又倶生因若定無者応ㇾ立ニ大種造色ニ不ㇾ成」(4) ともいう。有部に従えば大種と所造色は同時に存在するが倶有因にはならない。なぜなら大種は所造色の因になっているが、所造色は大種の因になり得ないので、この二つは相互の因果を形成していないからである。常に大種→所造色の関係である。倶有因にならないものを倶生因と名づけているのであるから、我々の理解は正しいであろう。しかもこの場合大種はまさに所造色を造る(生ずる)という積極的役割を果す。また衆賢は処々に「眼と色に縁りて眼識生ず」の文を挙げ、倶生因の存在を証明せんとするが、有部によれば眼・色・眼識は同時存在でありながら、常に眼・色の二が眼識を生ずるという一方的因果の関係であり、しかも積極的な働きをもつ。それゆえ倶生因とは諸法が同時存在しながら一方的因果の関係をなしており、他を生ずるという積極的な働きを有すると考えて間違いなさそうである。しかしこのような因は一般には考え難い。上座の反論もここに基いている。

以下それをみてみよう。

二　上座の主張

上座は倶生因は存在しないと主張した。『順正理論』巻一五は、すべてこの問題に関する上座への批判にあてられている。すでに第二章第八・九節でみてきたように、無為法や心不相応行については、衆賢は主として世親（経主）に対決し、上座への批判は少なかった。しかし倶生因については上座だけが非難の対象になっている。このことから、倶生因の否定は上座の独特にして重要な主張であることが予想できる。

上座はいう。

又上座説。「諸行決定無二倶生因一。諸行将生応レ無レ因故。又応三余類生二余類一故。謂倶生法於二将起位一非三此与レ彼能作二生因一。猶レ未レ生故。又応レ求二彼二種異因一。由二彼二因二倶得レ起」(5)。

すなわち上座によれば有為法には全く倶生因などというものは存在しない。なぜなら法が生ずるのは何らかの前生因によるのであって、この因によって法がまさに生ぜんとしたときには、もう他の因などあるはずがないし、また必要でもないのである。また例えば二つの法が同時に生ぜんとするとき、一方が他方のための生因になどなるわけがない。なぜならまだこの二つの法は生じていないからである。それゆえ二つの法は、前生のおのおの異なった因によって生ずるのであって、倶生因など存在するわけがないというのである。

又彼（上座）所説。「唯一刹那有二所依性一及諸行法有二倶生因一皆難レ可レ了」(6)。

上座は「一刹那に甲の法が乙の法の所依になること、すなわち倶生因があることは、理解し難い」という。

これに対する衆賢の反論のほとんどは、「眼と色に縁りて、眼識生ず」という経典を用いてなされている。すなわ

ち有部によれば、眼と色によって眼識が生ずる場合、眼・色・眼識の三は同時存在であり、しかも眼と色はおのおの眼識のための生因になっていると考える。それゆえ眼と色はおのおの眼識のための倶生因である。しかし上座は倶生因の存在を許さない。法の生起は必ず前生因によると考えるのである。すでに第二章第四節で述べたように上座は、第一刹那に眼と色が生じ、第二刹那に識が生ずると主張した。有部の三事同時和合説とは全く違っている。いまこの立場の違いを考慮しつつ、衆賢の上座への反論を一つだけうかがってみよう。

(衆賢)如二契経説一。「眼色為レ縁生二於眼識一」。前生眼色与二後眼識一応下非二所依一及非中所縁上。有無レ有故。非二畢竟無一。可レ説二此是所依所縁一。此亦応レ爾。彼眼識生時眼色已滅故応下無二縁力一眼識自生上。無法無レ容レ為二所依一故。眼識唯縁二現在境一故。若眼色識不二倶生一者則応三眼色非二眼識縁一。(7)

衆賢はいう。「汝上座のいうごとく、もし前生の眼と色が一刹那後の眼識を生ずるなら、眼と色は眼識の所依・所縁にはなり得ないではないか。眼と色は一刹那前にすでに滅してしまっているのだから。眼識にはすでに滅してしまったものを縁ずる力はないのだから、眼識が因縁なしに自ら生ずるという誤ちにおちいる。我々の立場では眼識は現在の境だけを縁ずるのだから、眼・色・眼識が同時に生じなければ、認識は成立しないことになるのである」と。

以上のような上座の倶生因否定は、それゆえ根・境・識の三事の和合が、有部のいうように同時ではなく、識が生じたときは根・境は必ず一刹那以上過去にあるという彼の認識論を成立させるのに不可欠なものであるということが、理解できるであろう。そして上座のこの認識論は結局のところ、有部の「三世実有」説の論証を崩すものであることは、すでに本章第七節などでみてきた通りである。

三　他論書との関係

このような上座の認識論は、『成実論』を除いては『順正理論』以前のいかなる論書にも見出せない。またそれより後のものでは『アビダルマ・ディーパ』の中に言及されている。

『成実論』はいう。

答曰。是亦不レ然。因果不レ得二一時合一故。此事後燈喩中当レ説。(8)

これは短い言及であるが、文脈から上座の意見と全同であることは間違いない。またいう。

又受等諸相不レ得二同時一。又因果不レ倶。識是想等法因。此法不レ応二一時倶有一。(9)

これは心・心所の相応を否定する箇所に現れるが、文脈から上座の倶生因否定と全同であることがわかる。

後代の『アビダルマ・ディーパ』はこれを、譬喩者の名のもとに示している。すなわち

《譬喩者 (Dārṣṭāntika)は、一切は直接知覚では捉えられない (apratyakṣa)という。なぜなら五識のあつまり(=前五識)は過去を境とするからである。眼と色が存在するときには、識は〔まだ〕存在しない。また識が存在するときには、眼と色は〔すでに〕存在しない。識の〔生ずる〕刹那〔に境〕の住が存在しないならば、自の境を取ることが起こらないからである。(10)》

この譬喩者とは上座すなわちシュリーラータのことを指すのであろう。

四　結

右の考察から次のことがいわれ得る。

(1) 上座は倶生因を否定したが、これは主として「根・境の次刹那に識が生ずる」という彼の認識論を成立させるためであり、結局は有部の「三世実有」説を否定するためのものである。

(2) 上座のこのような認識論は、彼と同時代と思われる『成実論』にしか見出すことができないので、恐らく彼の時代かそれよりやや以前に考え出された新しい思想であると考えられる。

(1) *Kośa*, p. 83, *l*. 16—*l*. 17.
(2) 『順正理論』巻一五、大正二九、四一九頁上。
(3) 同　巻一五、大正二九、四二〇頁上。
(4) 同　巻一五、大正二九、四二〇頁下。
(5) 同　巻一五、大正二九、四二一頁中。
(6) 同　巻一五、大正二九、四二一頁下。
(7) 同　巻一五、大正二九、四二〇頁下。
(8) 『成実論』巻三、大正三二、二五八頁下。
(9) 同　巻五、大正三二、二七六頁中。
(10) *Dīpa*, p. 47, *l*. 13—p. 48, *l*. 2.

第一一節　十二縁起

原始仏教の十二縁起の解釈については、近代の学者の間にもさまざまな理解の違いがある。部派仏教においてもアビダルマ論師たちは、十二縁起を種々に解釈した。本節では上座のこれについての主張を、要点だけ示してみたい。

一　十二縁起の解釈

有部の十二縁起の解釈は、『大毘婆沙論』以来「分位縁起」に決定されていた。分位（avasthika）とは avastha（状態）からの派生語であり、この場合は人間たる五蘊の状態を意味すると理解される。つまり十二支のおのおのは、各支を倶なった五蘊（人間）の状態なのである。例えば無明は、「無明を倶なっている」という五蘊の状態なのであって、他にも種々の要素があるが、無明が最も強く働く状態であるから無明という。そして有部はこの五蘊の状態を輪廻転生の過程として捉えた。例えば識とは母胎における結生識、名色とは母胎中で身心が生じた段階、六入（六処）とは母胎中ではっきり眼等の感官の形ができてきた状態、触とは根・境・識が和合しても苦・楽を弁別できない二、三歳までの幼年期、受は苦・楽を感受してもまだ婬欲の起こらない少年時代、愛は愛欲の起こる青年期、というように考えた。これは近代の学者が胎生学的解釈と呼ぶものである。有部はこれら十二支を過去・現在・未来の三世に配当し、三世のおのおのに因と果を設け、いわゆる「三世両重の因果」と名づけられる輪廻転生の解釈を行なった。(1)

これに対して世親は『倶舎論』において、経量部の名をもって「有部の分位縁起は経に矛盾する。経には『無明とは過去の生に対する無知である』と無知だけが示されていて、他に五蘊のことなどいわれていないからである」という主張を掲げ、自らも分位縁起を排して、経に矛盾しない解釈をあげている。しかし識・名色・六処の三は母胎内の胎児の発達と考えているから、この点は有部と同じ胎生学的解釈といえよう。しかし触・受・愛・取以下は、外境を捉えて愛欲を生ずる経過を示して、認識論的解釈をしている。

さて上座はどうであろうか。『順正理論』巻二五、二六、二七、二八、二九に引用される彼の所言からうかがってみよう。まず上座は有部の分位縁起の解釈を否定する。その主たる根拠は

(上座)又因差別応レ不レ成故。謂説ニ有情前後諸蘊皆総相望前為ニ後因一則失下立ニ因差別一道理上。[2]

すなわち各支がいずれも五蘊を具えていれば、五蘊から五蘊に変ずるということになり、因果の差別がなくなってしまう、というのである。そして上座は

上座於レ此妄撥言レ非。因果二門理応レ別故。[3]

(上座)所言。「因果其相定異」。[4]

として、因と果はその相が異ならなければならず、したがって十二支のおのおのはいずれも単一の独立したものとみなければならない、と主張するのである。これに関して『順正理論』には上座の具体的主張が三つ紹介されている。

(1) 愛―取

世親は取の中にも愛が含まれるとする。[5] これに対して上座は

(上座)謂。「愛与レ取因果性殊。以レ愛為レ因生ニ取果一故。如ニ彼尊者（世親）説一『愛為レ因還能生レ愛有ニ何別失一』。理必不レ然。説ニ異相一故。謂於ニ縁起中一説ニ異相因果一為レ弁ニ生死相続次第一。（中略）若也愛生還因ニ於愛一如レ是展転便致ニ無窮一。[6]（後略）」

と批判し、取の中に少しでも愛があれば、「愛―取」の関係において愛から愛が生ずることになり因果をなさないという。そしてこのようであれば「愛―取（愛）」の関係をはてしなく往復して、十二縁起の次第が成立しなくなるという。

(2) 取―有

衆賢は取の中に煩悩より生ずる業があるとする。[7] また有は来世の生存を招く業であると有部では規定されている。[8] ところが上座は取は欲取であり業性を含まないとする。[9] これも彼が因果の異相を説くからである。

(3) 識―名色

有部でも世親でも、名色中の色は肉体（色蘊）であり名は精神（色を除いた受・想・行・識の四蘊）であり、名色全体

で五蘊（身心）と解釈する。しかるに上座は

上座意謂。「順㆓成彼彼有情相続㆒故説為㆑名。是能為㆑因順㆓成彼㆒義」。(10)

として、名を色を除く四蘊と解さない。右の文中で「彼彼の有情の相続を順成する」の意は明確でないが、ともかく名色中に四蘊を含ませない意図が知られる。四蘊の中には識が含まれているからである。それゆえ上座は

上座於㆑此仮㆓設難言㆒。「若名色言総摂㆓五蘊㆒世尊説㆓識依㆓名色㆒故識則応㆑有㆑二」。(11)

と述べて、「識―名色」の関係において「識―名色（識）」となれば、同一のものが含まれるのでこの二者の間では因果関係は成立しない、というのである。

これらの上座の主張には、有部の分位縁起に対する強い反発がみられる。彼は世親に対してさえもこの点で批判しているのである。このような上座の真意はどこにあったのであろうか。以下考察してみたい。

二　上座の真意

ところで有部の分位縁起という解釈は、極めて巧みな構想を有している。すなわち、各支は人間の胎生学的発達に配分されるから、この限りでは各支は時間的前後関係で配列されている。「識→名色」も、「触→受」もこのようである。しかし経典には「眼・色に縁って眼識が生ずる。三事和合したものが触であり、受・想・思が倶生する」といわれるから、有部では認識論としては識・触・受などは同時に存在しなければならない。また経典に「識と名色は蘆束のように互いに依となる」とあるから識・名色は同時に存在するとみなければならない。分位縁起とこれらの経典の記述は一見矛盾するようにみえる。

しかし有部では各支が五蘊を具えていると考えるから、例えば右の「識―名色」の場合には、名色支発生以後の人

間の中に識と名色が共存して、常に識・名色が同時に依りあっていることが説明可能である。また右の「触―受」の場合でも、受支発生以後の人間の中に触と受が共存しているのであるから、認識の過程において触と受が同時に生ずると説明できるのである。このように有部の分位縁起は、各支が五蘊を具えていることによって、一方では人間存在の輪廻を時間的前後関係で説明しながら、他方では認識の経過などを同時的関係として説明できるという、巧みな構想を有している。

さて上座は右の二例について激しく有部を非難し、同時因果を排する。「識―名色」については

然彼上座「不レ許下同時識与二名色一有中相依理上」。彼宗不レ許レ有二同時因果一故。[12]

といっている。また「触―受」については第二章第四節で詳しく論じた。

以上みてきたことから、上座が「十二支のおのおのは単一の独立したものである」と主張した真意は、同時因果を理論的に可能にする有部の分位縁起を否定することにあったということが、ほぼ明らかになったと思われる。このことは以下の「縁起」の語義からも理解され得る。

三　「縁起」(pratītyasamutpāda) の語義解釈

『倶舎論』「世間品」には「縁起」(pratītyasamutpāda) の語の解釈が二つ示されている。第一釈は世親の釈であり、第二釈は「他の人々」(anye) のものであるが、諸註釈書はこれをシュリーラータに帰している。この二釈と『順正理論』の衆賢の解釈とをみてみよう。

1　世親の釈 (*Kośa*, p. 138, *l.* 1―*l.* 3)[13]

《さて縁起（pratītyasamutpāda）とは、いかなる語義であろうか。prati は「到達」（prāpti）の意味であり√i は「行くこと」（gati）の意味である。接頭語のために、動詞の語根（dhātu）の意味が変化するから、「到達して」（prāpya）という意味が、pratītya の意味になる。√pad は「存在」（sattā）の意味であり、samut が前に来るときは、「生起」（prādurbhāva）の意味になる。これによって、「縁（pratyaya）に到達して（prāpya）、生起すること（samudbhava）」が「縁起」である。》

つまり世親に従えば、縁起とは、「ある法が縁に到達して、生起すること」である。すなわち十二縁起中の「無明(A)により行(B)あり」を例にとれば、「行という法(B)が、無明という縁(A)に到達して、生起すること」が縁起である。

次に『倶舎論』は、この釈に対する文法学者（Śābdikīya）の反論を掲げている。すなわち

《(文法学者がいう)。この語義は道理に合っていない。なぜか。(イ)なぜなら一人の作者（kartṛ）に二つの作用（kriyā）があるとき、前時の作用について絶対分詞の語尾（ktvā）を用いる規則になっているからである。例えば「沐浴して、食事する」（snātvā bhuṅkte）という如きである。

(ロ)また前に到達して後に生起するようなものは、生起する以前には何一つない。

(ハ)また作者のない作用は存在しないのである。[14]》

世親の釈は「縁起とは縁に到達して生起すること（samudbhava）」であるが、文法学者のこの反論(イ)によれば、一つの法が「到達して、生起する」ことは表現上あり得ない。なぜなら「到達して」（pratītya, prāpya）と絶対分詞の語尾が付されている以上、これは「生起する」より以前の作用であり、したがって「到達する」作用と「生起する」作用が前後して存在することになってしまうからである。例えば「沐浴して、食事する」の如きである。しかし縁起とは「縁」と「起」が同時でなければならない、と文法学者はいうのである。

これに対して世親は次のように反駁する。

《また〔二つの作用〕が同時であっても、絶対分詞の語尾が使われることがある。例えば「灯に到達して、闇が去った」(dīpaṃ prāpya tamo gatam) とも、また「口を開けて、眠る」(āsyaṃ vyādāya śete) ともいわれる。もし〔眠るのが、口を開ける後である〕とすれば、どうして口を閉じないのか。[15]》

世親によれば、絶対分詞の語尾は、必ずしも前の時間の作用を示すものではない。「灯に到達して、闇が去った」「口を開けて、眠る」の表現は、二つの作用が同時であることを示している、というのである。

つぎに文法学者の反論(ロ)「前に到達して後に生起するようなものは、生起する以前には、何一つない」および(ハ)「作者のない作用は存在しない」は、いずれも世親が法の「三世実有」説を排して「現在有体・過未無体」説を主張したことに関係しているように思われる。世親は過未無体説であるから、「縁起」の語義を解釈するのに、無なるもの (asat) が縁に「到達して」、またそのときに同時に「生起する」と考えるのであろう。[16] しかし文法学者にいわせれば、今まで無なるものが縁に「到達する」ことはあり得ないし、また同時にしても後時にしても「生起する」こともあり得ない。（三世実有説ならば、それは可能である。衆賢の釈の項に後述。）

しかし世親はこれに対して

《それゆえ、ある状態のものが生起するとき、その同じ状態のものが「到達して」といわれるのである。そして、いかなる状態のものが生起するか、というならば、生起 (utpāda) の方に向かっている未来の法が〔生起する〕のである。その状態のものが「縁に到達して」といわれるのである。[17]》

と主張しつづけている。

ところで世親のこの語義解釈では、ある法が縁に「到達して」それと同時に「生起する」にしても、その法と縁との時間的前後関係はどうなのであろうか。つまり例えば無明（A）という縁と行（B）という法との関係は、同時なのか、

異時なのか。世親は pratītya を絶対分詞と考えたのであるから、表面的にはたしかに無明(A)が先に生じ、行(B)はそれより後に生ずると考えられる。しかしそれだけでは、世親が根・境・識・受・想・思などの同時俱生とそれに伴う心・心所相応説に賛意を表している事実が説明され得ない。恐らく世親は pratītya を絶対分詞とみなしながらも、「現在有体・過未無体」説の立場から、ある法が縁に「到達して」それと同時に「生起する」とき、その法と縁とが同時に存在することを示し得る余地を、自らの語義解釈の中に残していたのではないかと思われるのである（第二章第四節参照）。

2　衆賢の釈

縁起に関する衆賢の語義解釈は『順正理論』巻二五に、詳細に説かれている。まず右の世親の釈についての文法学者の反論(イ)については、世親の主張する「灯に到達して、闇が去った」「口を開けて、眠る」の二例を用いて、絶対分詞の語尾が前時の作用を意味するとは限らないことを述べている。すなわち

(衆賢)「已に」の言は、別時に依りて説くこと有りと雖も、而も亦、別ならざる時に依りて有るをも見る。世に「闇至りて已に灯滅す」と説きて言うこと有るが如し。[18]

さらにまた

(衆賢)「已に」の言は前時に依りて説くこと有りと雖も、而も亦、後に依るを見る。「口を開きて已に眠る」が如し。[19]

と述べ、絶対分詞の語尾が前時の作用を意味するのでなく、むしろ後時の作用を示すこともあることを主張している。すなわち「口を開けて、眠る」(āsyam vyādāya śete) という場合、一般に眠ってから後に口を開けると考えられるから、「口を開けて」の方が「眠る」よりも後時に起こる、というものであり、これは後述する彼の語義解釈に関連

して注目される。

つぎに文法学者の反論(ロ)(ハ)すなわち「無なるものが縁に到達し、またそれと同時にしても後時にしても、生起することはあり得ない」に対しては

(衆賢)唯、対法宗の説のみ、已に過なし。起、及び起の前は、皆あるべきが故に。謂わく、対法者は言わく「法の起こる時、已生位の如く、其の体実有なり」と。(20)

と述べ、「我々対法者(Abhidhārmika=有部)は、過去・未来・現在の三世のいずれにも、法が存在すると考える(「三世実有」説)から、未来の法が縁に到達して、同時に現在に生起することに、矛盾はないのである」と主張するのである。

以上のように衆賢は、世親の語義解釈に対する文法学者の反論に、納得する解答を与えることができた。それでは彼は、世親のこの解釈を自らのものとして採用したのだろうか。そうではないのである。なぜか。ここで我々は世親の解釈を、もう一度注目する必要がある。

世親の解釈によれば、縁起とは「ある法が縁に到達して、生起すること」であった。すなわち「無明(A)によりて行(B)あり」を例にとれば、「行という法(B)が、無明という縁(A)に到達して、生起すること」である。この場合、「到達して」と「生起する」の二作用が同時であるとしても、いずれにしても「縁」よりは後時に「到達し、生起する」という印象を与える。つまり行(B)は、無明(A)よりも後時に存在するように受けとられやすい。いいかえればA→Bの間には、時間的な前後関係だけがあるように理解されがちである。

ところで先述したように有部の十二縁起は各支が五蘊を具えた分位縁起であり、一方では人間存在の輪廻を時間的前後関係で説明し、他方では「識―名色」「触―受」の如く、認識の経過などを同時的関係で説明し得る巧みな構造を有している。したがって右の世親の解釈では各支の時間的前後関係については妥当するが、各支の同時的関係については取り落しかねないと考えたのであろう。

そこで衆賢は、つぎのように解釈する。

(衆賢)今、此の中、差別の義を見れば、謂わく、鉢刺底 (prati) は、是れ現前の義なり。壱女 (√i) 界は是れ有の義なり。一字界の中、多義あるが故に。先の鉢刺底に由りて、壱女界は「縁」を成ず。訖埵 (ktvā=tya) 縁は、是れ已の義なり。此れ所依と合して変成す。獺比参 (abhisam) は、此れ和合の義なり。嗢 (ut) は是れ上升の義なり。鉢地 (√pad) 界は是れ、有の義なり。嗢を以て先と為すに由りて、鉢地界は「起」を成ず。此の総義は、「縁の現に已に合して、法有りて升起する」是れ「縁起」の義なり。(21)

これによれば、衆賢は縁起を、pratitya-abhisam-ut-pāda と考えていたようである。このうち、prati は「現前」、√i は「有」、tya は絶対分詞の語尾としての「已」、abhisam は「和合」、ut は「上升」、√pad は「有」の意であるという。すなわち縁起とは、「縁の現前に、已に和合して、法有りて生起すること」である。この場合 pratitya は絶対分詞の語尾を有するから、「現前し已って」となり、「和合」(abhisam) よりも前時に在るように思われるが、先の「口を開けて、眠る」の例と同じく、「和合」の方が前時に在り、「現前」の方が後時に在ると解釈したのであろう。この解釈はかなり無理なように思われるが、そこに衆賢の意図がうかがえるのである。

すなわち衆賢の解釈によると、「縁がすでに和合して存在しているか、または現前に存在する、そのときに、法が生起すること」が縁起である。再び「無明(A)により行(B)あり」を例にとれば、「無明(A)という縁がすでに存在しているか、または今存在する、まさにそのときに、行(B)という法が生起すること」である。衆賢はこれに関して、

(衆賢)或は倶生と前生の縁を顕わすが故に。縁の現前は、倶生縁を顕わす。縁の和合は前生縁を顕わす。(22)

と述べているから、「無明(A)がすでに存在している」場合は、無明が前生縁になって「行(B)が生起する」のであり、A→Bの間には時間的前後関係が存する。そしてこれによって、人間存在の輪廻の説明が可能になる。また一方「無明(A)が今存在する」場合は、無明が倶生縁になって「行(B)が生起する」のであり、A—Bは同時的関係になり、

したがって「触—受」の如き認識の構造の説明が可能になるのである。

この解釈を巧みと考えるか否かは別として、衆賢は有部の縁起説の二重構造を、これによって示さんとしたのである。

3　シュリーラータの解釈[23] (*Kośa*, p. 138, *l.* 21—*l.* 23)

《さて他の人々(anye)は、この〔文法学者の〕非難を排斥するために、それとは違ったように主張する。〔すなわち〕prati は重複(vipsā)の意味である。itya は、行くことに適したもの、〔すなわち〕不住のもの(anavasthāyin＝無常なるもの)である。ut が前に来るとき、√pad は生起(prādurbhāva)の意味になる。〔これによって〕「あれこれの、原因の集合体に対して、不住のもの(無常なるもの)が全体として生起すること」が「縁起」である。》

すなわちシュリーラータによれば、縁起とは「重複的にそれぞれ集合した原因に対して、これまたそれぞれ集合した無常なるものの全体が生起すること」である。例えば無明における重複とは、さまざまなものが集まって無明という一法を形成していることを示している。また行も同様である。すなわち「多くのものが集合している無明(A)に対して、これまた多くのものが集合してできている行(B)という無常なるものが生起する」という意味になるだろう。

この場合「多くのものが集合している無明」とは、有部の分位縁起におけるような「五蘊を具えた」意味ではないだろう。単一なる無明の中での問題であろう。[24] また行も多くの業から成り立っている。それゆえこの語義解釈は、前に述べた「シュリーラータは十二支のおのおのを、いずれも単一の独立したものとみなしている」という事実に相反するものではないと思われる。またこの解釈からは、A—Bの同時的関係も出てこないと思われる。それゆえシュリーラータがこのような語義解釈をしたのは、『倶舎論』がいうように、単に世親の釈に対する文法学者の反論を避け

るためであったと考えてよいだろう。
　ところで『倶舎論』には
《また曰く（punar āha）。「此れ有るとき、彼れ有り（asmin satidaṃ bhavati）とは、結果（kārya）が有るとき、
　原因（kāraṇa）の滅（vināśa）が有る、ということである。[25]」》
という主張者を紹介しており、諸註釈書はこれをシュリーラータに帰している。[26] また『順正理論』では、同じ主張を「上座」の名のもとに記している。[27] 結果が生じた時、原因はすでに消滅しているという主張は、シュリーラータが同時の因果を認めなかったことを、よく示していると思われる。

四　非理作意

『倶舎論』には十二縁起における無明の因がなぜないのかという問いを設け、これに対する「他の人」の答を紹介している。すなわち
《他の人はいう。「非理作意（ayoniśo-manaskāra）が無明の因であると、他の経典に説かれている。そしてこれ（非理作意）はまた触の時に〔存在する〕と説かれている。（中略）また必ず受の時に無明が存在しなければならない。（中略）それゆえ触の時に存在しつつある非理作意は、受とともに転ずる無明の縁となることが成立するから、無明の因が存在しないということはない（後略）[28]。》
この主張者はこの直後に、非理作意はまた無明から生ずるという意を述べているから[29]結局、非理作意⇅無明ということになり、十二縁起に無窮の失はないという。
　この主張を註釈書はいずれもシュリーラータに帰し、『順正理論』にも「上座」の名のもとにそのまま紹介されてい

る[30]。非理作意が無明と互いに因果関係にあるというこの主張は、すでに『法蘊足論』『尊婆須蜜菩薩所集論』『大毘婆沙論』（譬喩者の説ではない）『成実論』にみられるが、しかしこれが触と受のときに生ずるという詳しい説明は、上座（シュリーラータ）以外にはないように思われる。上座自身の独自な発展説とみてよいであろう。

五　結

(1) 上座の十二縁起の解釈は、有部の分位縁起に反対するものであり、つまりは有部の同時因果を否定するためのものである。

(2) 上座の非理作意説は、『大毘婆沙論』の譬喩者とはちがう人々の意見をもとに、自ら発展させたものと考えられる。

(1) 平川彰『インド仏教史』上、二三三頁以下参照。
(2) 『順正理論』巻二七、大正二九、四九四頁中。
(3) 同　巻二六、大正二九、四八七頁下。
(4) 同　巻二六、大正二九、四八七頁下。
(5) 同　巻二六、大正二九、四八七頁下。『倶舎論』には、以下に『順正理論』が引用する世親の主張は、存在しないように思われる。なお研究を要する。
(6) 『順正理論』巻二六、大正二九、四八七頁下。
(7) 同　巻二六、大正二九、四八八頁中。
(8) 同　巻二七、大正二九、四九一頁中。*Kośa*, p. 132, *l*. 16—*l*. 17.
(9) 同　巻二六、大正二九、四九〇頁上。
(10) 同　巻二九、大正二九、五〇二頁下。

(11)『順正理論』巻二九、大正二九、五〇三頁中。
(12)　同　巻二九、大正二九、五〇三頁中。
(13) 以下本項における『倶舎論』の和訳については、山口益・舟橋一哉『倶舎論の原典解明』一九七頁以下、および江島恵教「『中論』註釈書における「縁起」の語義解訳」（平川彰博士古稀記念論集『仏教思想の諸問題』一三九頁以下）より大きな教示を得た。記して感謝する。
(14) *Kośa*, p. 138, *l*. 3—*l*. 6.
(15) *Kośa*, p. 138, *l*. 19—*l*. 20.
(16) この部分は、山口益・舟橋一哉前引書一二四頁の記述を使わせて頂いた。
(17) *Kośa*, p. 138, *l*. 12—*l*. 13.
(18)『順正理論』巻二五、大正二九、四八一頁下、四八二頁上。
(19)　同　巻二五、大正二九、四八一頁下。
(20)　同　巻二五、大正二九、四八一頁下。
(21)　同　巻二五、大正二九、四八一頁上。
(22)　同　巻二五、大正二九、四八一頁中。
(23) *Yaśomitra*, p. 296, *l*. 22; *Sthiramati*, Derge, Tho 375b^7; *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 227·1·5.
(24)『倶舎論』「世間品」に「ある人は、次のように考える。——無明は一切の煩悩（kleśa）である」（*Kośa*, p. 141, *l*. 24）とあり、ヤショーミトラは、これを Bhadanta Śrīlāta としている（*Yaśomitra*, p. 302, *l*. 2）。もしこれを信ずれば、シュリーラータは、多くの煩悩が無明を形成していると考えていたことになる。
(25) *Kośa*, p. 139, *l*. 17.
(26) *Yaśomitra*, p. 298, *l*. 32; *Sthiramati*, Derge, Tho 377b^6; *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 227·5·4.
(27)『順正理論』巻二五、大正二九、四八二頁下。
(28) *Kośa*, p. 135, *l*. 10—*l*. 15.
(29) *Kośa*, p. 135, *l*. 15—*l*. 16; *Yaśomitra*, p. 290, *l*. 6—*l*. 7.
(30)『順正理論』巻二八、大正二九、四九七頁中。*Sthiramati*, Derge, Tho 367a^7; *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol.

117, p. 224·1·6.

第二節　色界繫

ところで『順正理論』の中には「上座」とは名ざされず、ただ「有余師」の名のもとに引用される主張が、諸註釈書によるとシュリーラータである例がある。いまはこの点を問題にしなければならない。

『倶舎論』「界品」の色界繫の項に注目しよう。十八界のうち、どれだけの法が欲・色・無色の三界にそれぞれ属している (āpta, pratisaṃyukta) かは、古来アビダルマ論師たちの好んでとりあげる問題であった。有部の法相に従えば、欲界には十八界のすべて、色界には香・味・鼻識・舌識を除いた一四界、無色界には法・意根・意識の三界がそれぞれ属している。今問題となるのはこのうちの色界繫についてである。はじめに『倶舎論』のこの部分を和訳しよう。便宜上、各主張に番号をつけることにする。

一　『倶舎論』の記述(1)

① **色界には一四がある。**色界には一四界がある。**香と味と鼻識と舌識を除く。**色界には香と味は存在しない。この二つは段食の性を有しているがゆえに。また段食に対する貪欲を離れた人々が、色界に生まれるのであるがゆえに。それゆえ鼻識と舌識も存在しない。所縁が存在しないがゆえに。

② それなら色界には、触界も存在しないという誤りに陥る。触 (spraṣṭavya) も段食の性を有しているがゆえに。

③ いや、食物を自性としない触が、色界に存在するのである。

④ それなら、香と味の二つもまた、〔色界に〕存在するという誤りに陥る。

⑤ いや、それは違う。食物をとる以外に、我々は香と味を享受することはできないが、〔色界には〕根のよりどころ（つまり人間）、〔その人間を〕支えるもの（宮殿など）及び衣服が存在するのだから、〔色界で触を享受することはできる。〕それゆえ食物をとることへの貪欲を離れた色界の人々に、香・味は無用であるが、触は無用でない。

⑥ さらに他の人々はいう（anye punar āhuḥ）。「ここ（欲界 iha）にいながら、〔定（samāpatti）を習修することによって、色界の静慮（dhyāna）に住する人々がいる。このような人々が、自己の修した色界の〕静慮の定（samāpatti）によって、〔色界の〕色を〔天眼によって〕見、〔色界の〕声を〔天耳によって〕聞く。〔その時〕軽安（prasrabdhi）とともに起こった特殊な触（spraṣṭavyaviśeṣa）によって、〔この人々の〕身体が気持よくなる。それゆえこの三つ（色・声・触）は、〔この人々が実際色界の〕静慮に生まれたときも存在するが、香・味の二つは色界に存在しない。」

⑦ もしそうなら（色界に香・味が存在しないなら）、鼻・舌の二根も色界には存在しないという誤りに陥る。これらも無用であるがゆえに。

⑧ いや、この二根には有用性（prayojana）がある。この二根がなければ、身体の美しさも、言説の働きもなくなってしまう。

⑨ もしこれが〔二根の〕有用性というなら、〔二根の〕依処（adhiṣṭhāna 扶根）だけあれかし。身体の美しさのためや、言葉のために、根があることなかれ。

⑩ 依処は根がなくては存在し得ない。男根の依処が〔男根なしには存在し得ない〕如くである。

⑪ 男根の依処が〔色界に〕存在しないのは、道理に合っている。男根の依処そのものが無用であるがゆえに。しかしながら、鼻根と舌根の依処は〔汝のいう如く、身体の美しさと言葉の働きという〕有用性があるのだから、たとえ根が存在しなくても、依処が存在するというのは道理に合っている。

⑫〔汝は、根は無用であれば存在しないというが〕たとえ無用であっても、根が生ずることはあり得る。例えば母胎中で、死ぬことに決まっている〔胎児の根が生じているが〕如きである。〔これは実際は無用であるが、根は生じているではないか。〕

⑬ たしかにこの根は生じても無用ではあるが、しかし〔根が生じた〕原因がないのではない。ではいかなる原因で、根が生じたのか〔といえば〕、根に対する愛（tṛṣṇā）を有する人のなす特殊な業こそが〔この原因なのである。〕さらにまた、境（viṣaya）に対する愛を離れた人は誰でも、必ず根（indriya）に対する愛をも離れている。それゆえ、それ（香・味）〔の二〕境に対する貪欲を離れた人々（すなわち色界の人々）にとっては、鼻・舌二根は存在し得ない。〔境に対する愛を離れ、したがって根に対する愛を離れていても、色界に鼻・舌二根が生ずるというならば、男根についても、境に対する愛を離れ、したがって根に対する愛をも離れているのだから〕男根もまた生じないことがあろうか。（男根も色界に生ずることになってしまう。）

⑭〔男根は身体を〕醜くするものであるから、〔色界には生じない。〕

⑮ 身体の内部の膀胱に性器のかくれてしまった（陰蔵隠密）人々の男根は、〔色界で〕どうして美しくないことがあろうか。〔それゆえ汝の理由はおかしい。〕また〔前にもいったように〕根は有用性があるから生ずるのではない。

⑯ それでは何か。

⑰〔前にもいったように〕原因があるからこそ、たとえ身体を醜くする男根でも、原因があるときには生ずるの

である。〔それゆえ、色界には、男根の因がないから男根は存在しないのであり、また香・味という原因がないから、鼻・舌根が存在しないのである。〕

⑱ それでは、「〔色界には〕不完全な根を有する人々、欠けた根を有する人々はいない」という経（sūtra）に矛盾する。

⑲ いや、この経は、色界において存在するだけの根が、不完全であったり、欠けていたりする人々がいないという意味であるから、この点について何の矛盾があろうか。さもなければ実に、〔色界には〕男根も生ずるという誤りに陥る。

⑳ しかしながら〔毘婆沙師の正統説では〕次のように認める（varṇayanti）。すなわち「色界には、鼻・舌の二根は存在するが、香・味の二境は存在しない。〔汝は根の生ずるのはすべて同一原因だというが、眼などの六根の生起と、男根の生起の原因は、わけて考えねばならない。〕すなわち、六根に対する愛は、〔この人間の〕身体（ātmabhāva）によって起こるのであって、境（viṣaya）によって起こるのではない。〔それゆえ、香・味という境が存在しなくても、鼻・舌根は存在する。〕これに対して、男根に対する愛は、性的な接触（sparśa）によって起こるのである。〔しかるに色界には、性的な接触の境がないから、男根は存在しないのである。〕それゆえ、色界繫は十四界であることが成立した。」

二　前半部の検討

以上の『倶舎論』の記述のうち、①から⑤までを前半部とみなし、これを検討してみよう。①では、色界には段食（kavaḍīkārāhāra）に対する貪欲（rāga）を離れた人々が住しているから、段食の性たる香（gandha）・味（rasa）の二

境、及びこれらを所縁（ālambana）として認識する鼻（ghrāṇa）・舌（jihvā）の二識、合計四が存在しない、すなわちこの四を除いた一四界が色界繋であることを示している。これは世親が正統有部の伝統説を紹介したものである。(2)

②から⑤までにおいては、触（spraṣṭavya）も段食の性であるのに(3)なぜ色界に存在するか、という問を発して、触は香・味と違って段食以外の性があるからと答えている。この問題を扱っているのは世親以前では『雑心論』だけである。すなわち

三入（香・味・触）是揣食性彼亦応レ無レ触者此則不レ然。触入性有二二種一。或是揣食性。或非。非揣食者在二色界一彼無二揣食性一。以二身微妙一故。(4)

世親は『雑心論』によってこの問題を加えたのである。

三　異師の主張

⑥は、同じく色界には、香・味は存在しないことを主張する他の人々の主張である。ただし前半部①～⑤のように鼻・舌識が存在しないことには触れられていないが、後にみるように『順正理論』にもこれへの反論はみられないので、色界繋が一四であることに変りはないのであろう。

色界静慮に住するには二種類ある。(5) 第一は生静慮（upapattidhyāna）で、衆生が実際に色界に生まれた場合である。第二は定静慮（samāpattidhyāna）で、衆生が欲界にいながら禅定に入り、色界の静慮に住する場合である。これは修行者のことであり、定から出ればもとの状態にもどる。他の人々はこの修行者の状態を問題にしている。

このような修行者は、定の力によって欲界にいながら、天眼によって(6)色界の色（rūpa）を見、天耳によって色界の声（śabda）を聞くことができる。さらに色界の触（spraṣṭavya）をも感じることができる。すなわち禅定中の軽安と

ともに特殊な触（spraṣṭavyaviśeṣa）が生じて、これが修行者の身体を快くさせるのである。この特殊な触を、プールナヴァルダナは所造色である滑性（ślakṣṇatva）と呼んでいる。(7) 禅定に入ると、修行者の身心は快くなるとされているが、その身体が快さを感じる対象を、特殊な触といったのである。このように、色・声・触の三は、定静慮でも認識され得るから、生静慮の場合も当然存在することになる。それゆえこの三は色界に存在するが、香・味は存在しない。

さて以上のように、禅定中の体験から色界繋を定めたある人々とは誰であろうか。註釈書は一致してこれを、シュリーラータであるとしている。すなわちヤショーミトラは

《さらに他の人々はいうとは、大徳シュリーラータ（Bhadanta Śrīlāta）のことである。(8)》

とし、またスティラマティとプールナヴァルダナは

《さらに他の人々はいうとは、論師シュリーラータ（Ācārya Śrīlāta）である。(9)》

としている。なお興味あることに普光も

有余師説者叙二婆沙異説一。准二正理論不レ破即是婆沙異説。然和須蜜倶舎釈中云二是室利邏多解一。(10)

と、ヴァスミトラ（Vasumitra）の倶舎釈がシュリーラータに帰していることを伝えている。ヴァスミトラが『倶舎論』の註釈書を著したことは、ヤショーミトラ釈の冒頭に記されているから、(11) インドの諸註釈家は一致してこれをシュリーラータに帰していたことがわかる。

しかるに問題の『順正理論』は、この主張を「有余師」の名のもとに、そのまま紹介し何の反論も加えていない。すなわち

有余師説。住レ此依二彼静慮等至一見レ色聞レ声。軽安倶起有二殊勝触一摂二益於身一。是故此三生二静慮一由二相随逐一。香味不レ爾。故在レ彼無。(12)

我々は、前にも述べたように「上座」をシュリーラータであると予想したのであるが、ここではシュリーラータ説を「上座」とはせず「有余師」のものとしているのである。この事実は『順正理論』の中には上座説以外にも、シュリーラータの説が記されていることを示している。『順正理論』を読む場合、このことも注意する必要があろう。

ところでこのシュリーラータの主張は、正統有部の①〜⑤までのものと、どの点が違うのであろうか。香・味は段食の性であるから、色界には存在しない、したがって色界繋は一四界であるという点は同じとみてよいであろう。違う点は、シュリーラータが修行者の禅定に入った状態によって、このことを証明せんとしたことにある。特に禅定中の特殊な触をあげたことは特徴的である。

他に有部の教義と異なる可能性があるとすれば、それは軽安 (prasrabdhi) であろう。有部によれば、軽安は大善地法に属する一心所である。一般に身軽安と心軽安の二つにわけるが、前者が前五識と相応し、後者が第六意識と相応するいずれも心所 (caitasika) 法である。[13] 有部はこれを一般に、「心の堪任性」(cittakarmaṇyatā) と呼んでいる。[14] しかるに瑜伽行派 (Yogācāra) では、心軽安は「心の堪任性」であって心所であり、身軽安は「身の堪任性」(kāya-karmaṇyatā) であって「身の特殊な触」(kāyasya spraṣṭavyaviśeṣa) と規定されている。[15]

ところでシュリーラータのいう軽安についてヤショーミトラは「軽安とともに起こったとは軽安とともに生じた、〔つまり〕身の堪任性とともに起こった、という意味である」[16] として、この軽安を「身の堪任性」とみなしている。もしヤショーミトラの釈を信ずれば、シュリーラータのいう軽安は、有部のそれよりもむしろ瑜伽行派のそれに近いということができようか。この問題については、将来さらに詳しく調べる必要があるだろう。[17]

四　後半部の検討

さて⑦〜⑳までを後半部とみなして、検討しよう。この後半部は、「色界に香・味・鼻識・舌識が存在しない以上、鼻根・舌根も存在しないはずではないか」という立場と、「やはり二根は存在する」という立場との議論である。この議論に先だって、スティラマティとヤショーミトラは

《これについてĀcārya（世親）は、大徳シュリーラータの意見を尊重せず（anādrtya, チベット語訳では、khyad du bsad de 軽蔑して）、また毘婆沙師の意見を〔議論する〕余地あるものとみなして、〔彼らに対して〕自己の定まった意見を、まさに述べようとしているのである。[18]》

とし、プールナヴァルダナは

《論師シュリーラータの説を述べた後、毘婆沙師の説が〔議論の〕余地あるをみて、自己の意見をまさに述べようとしている。[19]》

と釈している。このうちスティラマティとヤショーミトラに従えば、世親はシュリーラータの意見を尊重せず、軽蔑して問題にしなかったことになる。それでもなお、世親が自著の中にこの意見を掲げざるを得なかったのは、当時この主張が一般に有力であったからだろうか。あるいはまたプールナヴァルダナに従えば、世親が尊重せず軽蔑した主張を自著中に掲げるはずはなく、これを一つの特徴ある主張とみなしたから掲げたのであると考えられる。しかしいずれにしても、世親自身の関心はシュリーラータの説には全くなかったことは明らかである。彼は毘婆沙師たちに反対しながらも、彼らと同じ基盤で考えている。そして彼らと議論しながら、自己の定まった意見（viniścaya）を述べんとするのである。つまり以上の分析から、世親は経量部の祖師と予想されるシュリーラータの説にも、ときには全

然関心がなく、むしろ毘婆沙師と同じ基盤に立っていたことがわかるのであり、古来いわれる『倶舎論』の「理長為宗」の態度を改めて思い起こすことができる。以上からこの後半部の議論は、シュリーラータには全く関係なく、世親と毘婆沙師との議論であることがわかるであろう。世親のシュリーラータの主張に対する態度がわかり、興味深い。また以下は、各註釈書が帰した各番号の主張者である。すなわち ⑦ Ācārya（ヤショーミトラ）、⑧Vaibhāṣika-deśīyaḥ kaś cit（ヤショーミトラ）、⑨ Ācārya（ヤショーミトラ）、⑩ Vaibhāṣika-deśīya（ヤショーミトラ）、⑪ Ācārya（ヤショーミトラ）、⑫ Vaibhāṣikās（ヤショーミトラ）、⑬ Ācārya（ヤショーミトラ、プールナヴァルダナ）、⑭ Vaibhāṣikās（ヤショーミトラ、プールナヴァルダナ）、⑮ Ācārya（ヤショーミトラ、プールナヴァルダナ）、⑱ Vaibhāṣikās（ヤショーミトラ、プールナヴァルダナ）、⑲ Ācārya（ヤショーミトラ、プールナヴァルダナ）、⑳ Vaibhāṣikās（ヤショーミトラ）、Pūrvācāryās（プールナヴァルダナ）であって、[20] このことからも後半部が世親と毘婆沙師の間の問答であることが明らかである。

さて右の議論において毘婆沙師は、根が生ずるのは、その根が有用性をもっているためであるという。[21] すなわち色界に鼻・舌根が存在するのは、この二根が人間の身体を美しくし、また言説を発するという有用性があるためである(⑧)。これに対して世親は、このような有用性のためには、二根の依処（扶根）だけあれば十分であるといって、有用性を破す(⑨)。そして自ら根が生ずる原因（hetu）を述べるのである。すなわち彼によれば、根が生ずるのは、根に対する愛（tṛṣṇā）を持つからである。ところで境に対する愛を離れていれば、根に対する愛を離れることになる。そうすれば根は生じない。色界においては、香・味二境に対する愛を離れているから、鼻・舌二根に対する愛をも離れていることになる。それゆえ色界に鼻・舌二根は生じないはずではないか。それでもこの二根が生ずるということになると、男根も色界に生じてしまうことになる、と非難している(⑬)。

これに対して毘婆沙師は反論する。世親は「境に対する愛を離れれば」→「根に対する愛を離れ、したがって」→

「根は生じない」という場合だけで説明するが、この他に、「境に対する愛を離れても」→「根に対する愛を離れない、それゆえ」→「やはり根は生ずる」という場合も存在する。そして男根は前者によって説明され、六根は後者によって説明さるべきだとしている(⑳)。

衆賢はこのことをさらに詳しく説明し、世親が⑬の末尾において、男根の例を示したことを非難している。すなわち

又離二境愛一非レ証二根無一。（中略）或復有時已離二境愛一。由レ須レ用故根愛未レ除。又引二男根一亦不レ成レ証。由二彼起レ愛所依不一レ同。依二於内身一起二六根愛一非三依レ境起一。(22)

ところで色界に鼻・舌根がなぜ存在するかという議論は、すでに『大毘婆沙論』に現れている。すなわち

問。若爾鼻舌彼亦応レ無。彼無二嗅香甞味事一故。答。鼻舌二根於レ彼有レ用。謂荘二厳身一及起二言説一。女男二根令二身醜陋一。有二慚愧一者必隠二覆之一。(23)

として、「身を荘厳すること」と「言説を起こすこと」を理由にあげている。これは『倶舎論』が⑧で扱ったものである。また世親よりやや以前の『雑心論』にも

問。彼無二香味一。亦無二彼識一者鼻界舌界応レ無。答具二諸根一故。諸根展転相待故。(24)

としてこの問題を扱っているが、詳しい説明はない。それゆえこの後半部⑦～⑳の議論のほとんどが、世親の時代になってはじめて発展したものと考えてよいであろう。そして衆賢がこれに反論を加え、この議論は頂点に達するが、『アビダルマ・ディーパ』ではすでに一切無視されている。(25)

なお世親の意向は、色界に鼻・舌二根も存在しないから、色界繫は一二界ということになるであろうが、(26)色界繫が一二界という主張は、彼以前の『舎利弗阿毘曇論』にあるだけだと思う。すなわち

云何六欲界繫。鼻界・香界・鼻識界・舌界・味界・舌識界。是名二六欲界繫一。(27)

ここでは明らかに、欲界繫の六を除いた一二界が色界繫であることを示している。それゆえ世親は色界繫に関しては、この論の系統に属することが知られる。

五　結

以上シュリーラータの主張を中心に、色界繫の問題を検討してみたが、彼の主張を他論書に見出すことはできなかった。しかし次のことはいえるであろう。

(1) 色界繫に関するシュリーラータの主張は、禅定に入った修行者の状態により説明されたものである。(28)

(2) 彼の主張にある「軽安」を、瑜伽行派のものに近いように解釈する註釈者がいる。

(3) 彼の主張を『順正理論』は「有余師」の説としている。すなわち『順正理論』には、上座説以外にもシュリーラータの説が述べられている可能性がある。

(4) 世親はこの問題については、シュリーラータ説には全く関心がなく、むしろ毘婆沙師と同じ基盤に立っている。すなわち世親は常にシュリーラータと同意見であったわけではない。

(5) 色界に鼻・舌二根がなぜ存在するかという問題は、『大毘婆沙論』の頃から意識されていたがその後発展せず、世親・衆賢(したがってシュリーラータ)の時代に至り急に議論が活発になり、その後再び下火になったらしい。

(6) 色界繫に関する世親の結論は『舎利弗阿毘曇論』と軌を同じくしている。

以上シュリーラータが『順正理論』において「上座」と名ざされない例をあげたのである。しかしここではシュリーラータが禅定に入った修行者の状態を重視し、大乗の瑜伽行派に近い説を主張したことに注目したい。また世親はシュリーラータと必ずしも意見が同じでなかったことも重要であろう。

(1) *Kośa*, p. 20, *l*. 19—p. 21, *l*. 17. なおこの和訳に関しては、桜部建『倶舎論の研究』の中の和訳(同書一九五頁—一九八頁)を参照させて頂いた。

(2) 香味鼻舌識界欲界成就(『発智論』巻六、大正二六、九四七頁上)。四持欲界繫。香味鼻識舌識。以₂揣食処₁故(『阿毘曇甘露味論』巻上、大正二八、九六九頁中下)。香味鼻識舌識是一向欲有。(中略)離₂欲揣食₁故(『阿毘曇心論』巻一、大正二八、八一〇頁上)。以下『阿毘曇心論経』(巻一、大正二八、八三五頁下)も『雑阿毘曇心論』(巻一、大正二八、八七五頁中)も同じ。

(3) kāmāvacarāṇi gandharasaspraṣṭavyāyatanāni sarvāṇy eva kavaḍikāra āhāraḥ. *Kośa*, p. 152, *l*. 17.

(4) 『雑阿毘曇心論』巻一、大正二八、八七五頁中。

(5) samāsato dvividhāni dhyānāny upapattisamāpattidhyānabhedāt. *Kośa*, p. 432, *l*. 5.

(6) スティラマティ、プールナヴァルダナともに、シュリーラータの主張について、「ここ」を「欲界において」、「色をみる」を「天眼によって」、「声を聞く」を「天耳によって」と註釈しているが、これは普光の説明と全く同じである。恐らく玄奘は『倶舎論』訳出のさい、何らかのインドの註釈書を見ていたに違いない。*Sthiramati*, Peking, Vol. 146, p. 237·3·6-7 (デルゲ版は落丁); *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 115·2·5.『倶舎論記』巻二、大正四一、三七頁上。

(7) *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 115·2·6.

(8) *Yaśomitra*, p. 61, *l*. 3—*l*. 4.

(9) *Sthiramati*, Peking, Vol. 146, p. 237·3·5 (デルゲ版は落丁); *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 115·2·3.

(10) 『倶舎論記』巻二、大正四一、三七頁中。

(11) *Yaśomitra*, p. 1, *l*. 11.

(12) 『順正理論』巻四、大正二九、三四九頁中。

(13) *Sthiramati*, Derge, Tho 185a[3]; *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 150·1·8.

(14) praśrabdhiś cittakarmaṇyatā. *Kośa*, p. 55, *l*. 8. なおスティラマティ、プールナヴァルダナともこの箇所について、安慧『唯識三十頌釈』の心堪忍性の説明をそのまま引用している。*Sthiramati*, Derge, Tho 184b[6]; *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 150·1·1-2; *Triṃśikā*, p. 27, *l*. 17—*l*. 18. 水野弘元『パーリ仏教を中心とした仏教の心識論』六三九頁以下参照。

(15) *Triṃśikā*, p. 27, *l*. 14—*l*. 22. 同和訳、山口益・野沢静証『世親唯識の原典解明』二七一頁。

(16) *Yaśomitra*, p. 61, *l*. 4—*l*. 5.

(17) ところで前述の通り、普光はこのシュリーラータの主張を「婆沙の異説」と考えていた（註(10)参照）が、その理由は『順正理論』がこの説を破していないから、というもので、彼自身『大毘婆沙論』の該当箇所を全く挙げていない。筆者の調査でも、この主張はそのままの形では『大毘婆沙論』に見出せなかった。

なお第二章第三節（一九一頁）において、『倶舎論』「賢聖品」に紹介された「楽受は存在しない。一切の受は苦だけである」（撥無楽論者）という主張が、シュリーラータのものであり、またこれが『五事毘婆沙論』に引用されていることを指摘した。ところで『五事毘婆沙論』はその後段で「楽受が存在しないというなら、因がないから軽安も存在しないはずではないか」（又若楽受非二実有性一応レ無二軽安一。以レ無レ因故）という疑問を提示して、さまざまにこの撥無楽論者を破している（『五事毘婆沙論』巻下、大正二八、九九四頁下）。色界繋に関するシュリーラータの主張は、軽安についてこのような面からも、当時問題にされていたらしい。

(18) *Sthiramati*, Peking, Vol. 146, p. 237・4・1（デルゲ版は落丁）; *Yaśomitra*, p.61, *l*. 5—*l*. 6.

(19) *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p.115・2・8—3・1.

(20) プールナヴァルダナがこれを Pūrvācāryās（先代軌範師）とみたのは、『瑜伽師地論』に「色界繋は一四である」と記されているためかもしれない〔註(25)参照〕。学者によれば、『倶舎論』の Pūrvācārya の主張は、ほとんど瑜伽行派のそれに跡づけられるという（袴谷憲昭「Pūrvācārya 考」『印仏研』三四―二、八六六頁以下参照）。

(21) *Sthiramati*, Peking, Vol. 146, p. 237・4・2（デルゲ版は落丁）; *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 115・3・1.

(22) 『順正理論』巻四、大正二九、三四九頁下。

(23) 『大毘婆沙論』巻九〇、大正二七、四六三頁下。また他の箇所にも同様の説がみられる。すなわち

問鼻舌二根於レ彼無用。云何得レ有。答鼻舌二根於レ彼有レ用。令二端厳一故。非三女男根有二端厳義一。可二慚鄙一故。（同巻一四五、大正二七、七四六頁上）

(24) 『雑阿毘曇心論』巻一、大正二八、八七五頁中下。

(25) *Dīpa*, p.17, *l*. 11—*l*. 13. なお *de La Vallée Kośa*, Vol. I, p. 55, note 1 及び *Dīpa*, p. 17, note 2 には *Kathāvatthu*, VIII. 7 への言及がある。なお瑜伽行派の『瑜伽師地論』には

問。生二色界一者已於二境界一而得レ離レ欲。何縁復生二鼻舌両者一。答。為レ令二所依身端厳一故。又色界中於二此二種一未レ離レ欲故。(巻五六、大正三〇、六一〇頁下)

とあり、『倶舎論』のこの議論と同様であるが、世親の説ではなく、毘婆沙師の説と一致している。スティラマティの『倶舎論』の釈に「このように一四を説くのは、瑜伽師たち (Yogācārās, rnal ḥbyor spyod pa rnams) である」とあるのは、このことを指すのかもしれない。*Sthiramati*, Derge, Tho 92a⁶. Peking, Vol. 146, p. 238·2·8―3·1.

(26) Donc il n' y a que douze *dhātus* dans le Rūpadhātu. *de La Vallée Kośa*, Vol. I, p. 56.

(27) これにつづいて眼・耳・身・色・声・触・眼識・耳識・身識の九が欲界繫・色界繫であり、意界・意識界・法界の三が欲界繫・色界繫・無色界繫・不繫であると記されている。すなわち色界繫は一二界ということになる(『舎利弗阿毘曇論』巻二、大正二八、五四二頁上)。なお『舎利弗阿毘曇論』が法蔵部 (Dharmaguptaka) に属するという論証は、水野弘元「舎利弗阿毘曇論について」(『金倉博士古稀記念論集』一〇九頁以下)参照。

(28) 『順正理論』において衆賢は、「上座」が「瑜伽師」(Yogācāra) の説を誤解して用いている、と非難している箇所がある(『順正理論』巻六一、大正二九、六八四頁上―六八六頁上)。

結　論（第二章）

本章は経量部の論師シュリーラータであるといわれる『順正理論』における上座の思想を、『順正理論』そのもの及び『倶舎論』やその諸註釈書、その他の論書を用いて明らかにしようとしたものである。

第一節においては、触処中の所造色が実有の法ではないという上座の主張を明らかにした。例えば、冷が暖の欠如態とみなされるように、有部の法 (dharma) の体系と異なり、法に対して相対的な見方をしている点に特徴がある。右の主張は、『大毘婆沙論』の法救や『成実論』の立場と軌を一にする。

第二節においては、上座の蘊・処は仮有、界のみ実有という古来からの有名な主張が、上座の認識論に深く結びついていることを明らかにした。すなわち外界の物質を認識するとき、その構成元素である極微をまとめて捉える力を前五識に与えたために、有部よりも前五識の働きが一層大きくなったということができる。

第三節では、楽受という心所は苦受の欠如態であり、苦受に他ならないという上座の主張の解明であった。この考えも第一節のように法を相対的にみた結果である。なおこの考えは『成実論』と驚くほどの類似を示している。またこの節で、シュリーラータはクマーララータの弟子であるという可能性のあることを示す資料を提示した。

第四節では、上座の認識論を調査した。それによると、彼はまず受・想・思の三心所のみの実有を認め、他の心所はすべて思のさまざまなあらわれ（差別）にすぎないと考えた。そして認識は、第一刹那に根・境が、第二刹那に識が、第三刹那に受、第四刹那に想、第五刹那に思が生じ、次刹那からは思のさまざまな差別としての他の心作用があらわれるという、心・心所次第生起説を唱えて有部の心・心所相応説に反対した。これは『大毘婆沙論』の覚天や譬喩者、後代の『成実論』と類似した思想である。しかも三心所の実有は認める点で、有部と密接な立場にあったことがうかがえる。また彼が「経を量とし、論を量としない」と主張したと伝える資料をも提示した。

第五節においては、心と肉体の関係をとりあげた。そして肉体は常に有漏なりという有部の主張に対して、上座・経量部・譬喩者が「阿羅漢の肉体は無漏である」と唱えたこと、この主張が『倶舎論』における世親・経量部の「転依」説に結びつくこと、またこの「転依」説は世親の「種子」説、「相続の特殊な変化」説及び上座の「随界」説に基くこと、そしてつまりは有部の「三世実有」説に対する彼らの「現在有体・過未無体」説に基くものであることを明らかにした。また上座の「随界」とは、六処（身心）であり、日常の善悪心を生起させ、また業を荷いながら瞬間瞬間に変化していくもので、同時に認識や記憶の主体でもある点では、瑜伽行派の阿頼耶識に近いものであることを解明した。また世親は上座の「随界」を知っていたこと、これに影響されて自らの「種子」説、「相続の特殊な変化」

説を形成していったらしいことを論証した。上座は有部に比べて、心と肉体の交流を考慮に入れていた。また上座の「随界」説は第二節でみた彼の外界の物質の捉え方、第四節でみた彼の心・心所の次第生起説とも深い関係がある。これらによって上座の認識論がかなり明確になったと思われる。

第六節においては、上座の「一切法は意識の境である」という主張が、有部の十八界の体系の不備を批判すると同時に、上座の「六識の境はすべて過去法である」という主張を強調するためのものであり、つまりは有部の「三世実有」説の論証を否定するものであることを考察した。

第七節においては、有部の「三世実有」説に対する上座・世親・『成実論』の反論をとり上げ、これらが極めて類似したものであること及び上座はこの反論の中にも「随界」説を採用していることを示した。

第八節・第九節は、有部の「三世実有」説に基く特徴的な教義である「無為法」「心不相応行」に対する上座の反対主張を扱った。しかしこれらはほとんど世親・『成実論』の主張と変るものではなく、ただ彼らがいずれも『大毘婆沙論』の譬喩者説に深い影響を受けていた事実が明らかになった。

第一〇節では、上座の倶生因の否定が、彼の認識論に深く関わっており、結局有部の「三世実有」説を否定する根拠になっていること、及びこれが『成実論』とよく類似しており、それ以前の論書にはみられないこと、すなわち上座の時代をあまり遡らない時期に考え出された新しい思想であることを示した。

第一一節においては、上座の縁起説が、やはり同時因果を否定する立場からなされていること、及び非理作意の主張が、上座の新しい発展説であることを考察した。

第一二節では、『順正理論』自体は上座の名を冠していないが、『倶舎論』の註釈書がシュリーラータの主張であると記す一例を取りあげ考察した。そしてシュリーラータの色界繫についての主張が、瑜伽行派の説に近いとみる資料を提示した。

このうち第一・二・三・四・六・一一・一二節で扱われた主張は、『俱舍論』の諸註釈書がシュリーラータに帰しているものであるが、他の節における主張は、そうではない。しかし全節で扱った主張の内容は、ほとんどすべて相互に関連があるので、註釈書に基く限り『順正理論』の上座は、シュリーラータであると断定してよいと考える。

以上の各節をまとめると

(1) 上座は有部のいう法(dharma)の規定を破って法を相対化し(第一・三節)、また有部の「三世実有」説に必要欠くべからざる諸法の存在を否定して(第八・九節)、結局有部の実有なる法の数を減らす傾向に向かった、

(2) 上座は現在の一刹那の法だけが実有であるという「現在有体・過未無体」説を唱えて、有部の「三世実有」説を否定し(第七節)、有部の心・心所相応説に反対して心・心所次第生起説を主張し、したがって根・境が第一刹那に生じ、識は第二刹那に生ずるから認識の対象(境)はすべて過去に落ち存在しないものであると主張して、有部の「三世実有」説の根拠を否定し(第四・六節)、それゆえ有部の根・境・識の同時因果(俱生因)の主張を排し(第二・一〇節)、縁起についてもこの「俱生因」を否定する立場から解釈しようとした(第一一節)、

(3) 上座は「現在有体・過未無体」説に基く認識の構造において、瑜伽行派の阿頼耶識に近い「随界」の存在を主張し(第五節)、また他にも瑜伽行派に類似するといわれる主張をなした(第一二節)、

ということになろう。またその他に

(4) 上座(シュリーラータ)は「経を量とし、論を量としない」と主張したと資料が伝える最初の人物であるから、恐らく経量部(Sautrāntika)の祖師であろうが、その弟子の世親は『俱舍論』において、しばしばこれに異を唱えており(第一・三・四・一〇・一一・一二節)、また世親は上座の主張を含めて自分が賛成する意見に経量部(Sautrāntika)の名を冠している、

(5) 上座の主張または表現には、特に『成実論』の内容と極めてよく類似するものがある、

という二項をつけ加えておこう。

紀元四世紀の前半現れたと思われるシュリーラータは、『大毘婆沙論』の譬喩者・覚天・法救やクマーララータ及び『成実論』の作者ハリヴァルマンなどの所説に影響をうけ、さらにこれを発展させ、経量部（Sautrāntika）の名称を造った。彼の所論は、(1)有部のいう実有なる法の相対化を図り、そのうちのいくつかの法の存在を否定し、さらにまた特に、(2)有部のいう根・境・識についての「倶生因」を排して、有部の「三世実有」説の根拠を否定することに集約されていたように思われる。

『順正理論』の上座説は、なおこの他に多くを数える。その項目を列挙すると、「身識は一時に生ずる」「極微」「大種と所造色の関係」「中有」「識住」「四生」「四食」「無間業」「四顛倒」「無記根」「現観」「滅尽定」「随眠」「阿羅漢の不退」などであるが、これらは最後の二を除いてはいずれも断片であり、上座の真意はこれだけではなかなか理解され得ない。最後の「随眠」と「阿羅漢の不退」に関する主張は、言及する資料もあり重要なものであるが、現在の筆者の能力の外にある。近い将来に解明したいと念願する。いまは経量部の祖師と思われる一論師の主張の大体を明らかにしたことでわずかに満足したい。

ETUDE
SUR LES
SAUTRĀNTIKA

par

JUNSHO KATO

SHUNJŪ-SHA
TOKYO
1989

Table des Matières

Résumé

Traduction française par HUBERT DURT
École française d'Extrême-Orient

Dans le Bouddhisme indien du Petit Véhicule, les Sautrāntika sont importants: ils sont considérés comme la dernière secte issue du tronc Sarvāstivādin et leur doctrine est liée directement à celle de l'école Yogācāra du Grand Véhicule. Cependant, leur doctrine comme leur histoire sont encore entourées de mystère. D'après une tradition rapportée de l'Inde par Hiuan-tsang, le "doyen" (chang-tso 上座), désigné dorénavant ici comme "Sthavira", dont les théories furent souvent citées et critiquées dans l'*Abhidharmanyāyānusāra*, abrégé dorénavant en *Nyāyānusāra* (T. 1562) de Saṃghabhadra, serait Śrīlāta, maître de l'école Sautrāntika. La valeur historique de cette identification peut être confirmée par les commentaires de l'*Abhidharmakośa* de Vasubandhu. Dans la première partie de cette étude, mon souhait serait d'éclairer de l'extérieur l'histoire des Sautrāntika, en faisant usage des documents disponibles. Dans la deuxième partie, c'est de l'intérieur, en faisant usage du *Nyāyānusāra*, que je souhaite rendre explicite la pensée de Śrīlāta.

I^re^ Partie

Dans le chapitre I, l'examen de la tradition concernant la composition de l'*Abhidharmakośa*, abrégé dorénavant en *Kośa* (T.1558) et du *Nyāyānusāra* emmène d'abord à dégager trois sources concernant leur origine. Ensuite, à partir du contenu du *Kośa*, de ses commentaires, et du *Nyāyānusāra*, la recherche se porte sur le sens du terme "kila" (légende) dans le *Kośa*. L'investigation s'étend en outre aux structures stylistiques, à des particularités grammaticales et à l'ordonnance des strophes du texte du *Kośa*. Il en résulte qu'il semble assez clair que Vasubandhu a, d'abord, rédigé les strophes (*kārikā*) seulement, et,

plus tard, le commentaire (*bhāṣya*), et qu'il a accordé une attention notable aux maîtres Sarvāstivādin du Cachemire. En conséquence. j'ai jugé que la tradition bien connue sur la composition du *Kośa* et du *Nyāyānusāra* pouvait être assez proche de la vérité historique.

Dans le chapitre II sont passés au crible les fragments attribués à Kumāralāta, fameux en tant que patriarche des Sautrāntika, et les traditions concernant sa vie. On peut écarter l'assertion de Kouei-ki, disciple de Hiuan-tsang, selon laquelle Kumāralāta aurait été un personnage postérieur d'un siècle au Nirvāṇa du Bouddha. Il est avéré que Kumāralāta est postérieur à la *Mahāvibhāṣā* (T. 1545), qu'il fut le maître direct de Harivarman, l'auteur du *Satyasiddhi śāstra*, abrégé dorénavant en *Satyasiddhi* (T. 1646), et de Srīlāta, enfin, qu'il a vécu de la fin du III^e^ siècle à la première moitié du IV^e^ siècle et qu'il appartenait à l'école Sarvāstivādin.

Dans le chapitre III, si l'on prend comme hypothèse de travail que Śrīlāta est le Sthavira dont il est question dans le *Nyāyānusāra*, il est clair, d'après des passages de cet ouvrage, qu'à l'époque où Saṃghabhadra le composait au Cachemire, Śrīlāta était un personnage d'un âge assez avancé, résidant dans l'Est de l'Inde.

Dans le chapitre IV, sur base des recherches faites jusqu'ici, il est fixé tentativement la chronologie suivante pour les maîtres auteurs de traités d'Abhidharma (*Śāstra*) notoirement en relation avec les Sautrāntika:

Kumāralāta	AD.280-360
Harivarman	310-390
Śrīlāta	330-410
Vasubandhu	350-430
Saṃghabhadra	370-410

Il s'agit, il est vrai, d'une chronologie basée uniquement sur des textes d'Abhidharma. Une étude minutieuse des autres sources s'impose assurément.

Dans le chapitre V, l'examen porte d'abord sur les Dārṣṭāntika dans la *Mahāvibhaṣā*. Il s'inspire des travaux de l'éminent savant français Jean Przyluski. Il en ressort que Dārṣṭāntika est une dénomination usitée par les Sarvāstivādin avec la signification dépréciative de sectaires

ayant détruit le système des dharma des Sarvāstivādin par leur vision du monde (dṛṣṭānta). Au contraire, la dénomination de Sautrāntika dans le *Kośa* semble être assortie d'une nuance laudative voulue par Vasubandhu. Cependant, plus tard, au temps du commentateur Yaśomitra, une distinction d'une telle nature entre Dārṣṭāntika et Sautrāntika semble être complètement oubliée. D'autre part, dans le *Kośa*. il est fait 21 mentions de thèses Sautrāntika. Pour autant que la doctrine Sautrāntika soit identique aux théories de Śrīlāta que nous considérons comme le patriarche des Sautrāntika, certaines de ces 21 mentions diffèrent totalement de ces dernières. Il semble donc qu'au terme Sautrāntaika soient accolées les nuances suivantes: "opposé à la thèse Sarvāstivādin de la réalité des trois temps," "conforme à la raison," "de bonne apparence." C'est pourquoi les thèses Sautrāntika du *Kośa* semblent bien représenter les opinions de Vasubandhu lui-même. On peut penser qu'eu égard à ses précautions vis-à-vis de l'école unifiée des Sarvāstivādin du Cachemire, il a présenté ses théories avec une circonlocution euphémistique pour dissimuler sa propre personnalité... On en déduira que la dénomination de Sautrāntika s'applique moins à une secte qu'à uneori entation scolastique. Il ne s'agit cependant pas ici d'une orientation scolastique en tant qu'ensemble structuré, mais seulement d'une référence commune à une position d'affirmation de la réalité du temps présent et de négation de la réalité du passé et du futur, par opposition à la thèse de la réalité des trois temps. Sur ce point précis, on peut supposer que la dénomination Sautrāntika n'a pas été qu'un moyen de couvrir des opinions personnelles de Vasubandhu.

Dans le chapitre VI est examiné le sens de Sautrāntika dans le *Samayabheda* (T.2031) qui fait état d'un groupe Sautrāntika-originel. Il n'est pas question en fait des Sautrāntika qui nous intéressent ici, mais de l'existence, antérieure à la *Mahāvibhaṣā,* d'une secte dénommée "Sūtrāntavāda" ou "Saṃkrāntivāda", ayant pour patriarche Uttara. C'est la secte "Sautrāntika", ayant Ānanda comme patriarche, et dont le slogan aurait été "adopter les Sūtra, mais pas les Śāstra", qui est étudiée ici tout en tenant compte que cette élaboration pseudo-historique est visiblement assez tardive.

En conclusion, l'histoire des Sautrāntika commence par les Dārṣṭān-

tika, etc. de la *Mahāvibhaṣā*, se poursuit avec Kumāralāta dans la I[re] moitié du IV[e] siècle, et se continue avec Śrīlāta, qui, au milieu du IV[e] siècle, subit entre autres l'influence de Harivarman, auteur de la *Satyasiddhi*. C'est alors qu'apparaît le nom de Sautrāntika. A ces Sautrāntika revient la théorie de la réalité du présent et de la non-réalité du passé et du futur, qui divergeait de la thèse de la réalité des trois temps. On peut penser que c'est sur cette base que les adeptes de cette théorie donnèrent le nom de Sautrāntika à des propositions qui leur étaient propres.

II[e] Partie

A l'aide du *Nyāyānusāra*, de l'*Abhidharmakośa* et de ses commentaires, et de quelques autres Śāstra, cette deuxième partie devrait éclairer la pensée de celui qui, dans le *Nyāyānusāra*, est appelé le Sthavira, c'est-à-dire Śrīlāta, le maître-théoricien des Sautrāntika.

Dans le chapitre I est exposée la théorie du Sthavira selon laquelle la "matière dérivée" (upādayarūpa) des tangibles (spraṣṭavya) n'est pas un dharma réel. Par exemple, au sujet des sensations qui s'excluent comme le froid et le chaud, le Sthavira s'écarte du système des dharma des Sarvāstivādin. Sa théorie réunit les positions de Dharmatrāta dans la *Mahāvibhāṣā* et de la *Satyasiddhi*.

Chapitre II. La théorie du Sthavira sur la vérité provisoire des agrégats (skandha) et des bases de la connaissance (āyatana) et sur la vérité absolue des éléments (dhātu) fut célèbre dès les temps anciens, mais son sens profond ne fut guère étudié. Cette théorie est, comme on le verra, profondément liée à la "théorie de la connaissance" du Sthavira. Celle-ci peut se résumer comme suit: au moment de connaître un objet matériel du monde extérieur, on attribue aux cinq connaissances (vijñāna) liées aux organes des sens la force d'appréhender en groupe les atomes qui sont la structure originelle de l'objet matériel. On peut dire que pour Śrīlāta, l'activité des cinq vijñāna sensibles est devenue progressivement plus importante qu'elle l'était pour les Sarvāstivādin.

Chapitre III. La sensation agréable (sukhavedanā), qui est le mental (caitasika) opposé à celui de la sensation douloureuse, est expliquée

par le Sthavira comme ne différant pas de la sensation douloureuse. Cette conception dérive de la destruction du système Sarvāstivādin des dharma, qui a été traitée dans le chapitre I. En outre, cette conception montre une similitude étonnante avec la *Satyasiddhi*. Dans cette perspective est étudié un document montrant la possibilité que Śrīlāta ait été disciple de Kumāralāta.

Dans le chapitre IV se poursuit la recherche sur la théorie de la connaissance du Sthavira. On voit que celui-ci ne reconnaît d'abord que la réalité de trois mentaux: sensation (vedanā), notion (saṃjñā), volition (cetanā). Il considère que les autres mentaux ne dépassent pas l'état de "particularité" manifeste du mental "cetanā". C'est de la manière suivante que peut se résumer sa théorie de la connaissance:

production du 1er instant (kṣaṇa): organe (indriya) et objet (viṣaya)
2e instant: connaissance (vijñāna)
3e instant: sensation (vedanā)
4e instant: notion (saṃjñā)
5e instant: volition (cetanā)

A partir des instants suivants, les autres mentaux se manifestent comme diverses particularités de cetanā.

En proclamant la thèse de la naissance en succession de la pensée et des mentaux, le Sthavira s'oppose à la thèse Sarvāstivādin de la relation spontanée entre pensée et mentaux (cittasaṃprayukta). Sa position a des similarités avec celle de Buddhadeva et des Dārṣṭantika dans la *Mahāvibhāṣā* et avec la *Satyasiddhi*. Cependant, vu la reconnaissance de la réalité de trois mentaux, on peut se demander si la position de Śrīlāta avait encore un lien étroit avec les Sarvāstivādin. Dans cette perspective, il est fait état de documents d'après lesquels la doctrine du Sthavira aurait été d'adopter les Sūtra mais pas les Śāstra (sūtrapramāṇaka na śāstrapramāṇaka).

Chapitre V. Par contraste avec la théorie Sarvāstivādin selon laquelle le corps est toujours impur, le Sthavira, les Sautrāntika et les Dārṣṭāntika proclament que le corps de l'Arhat est sans impureté (anāsrava). Cette théorie est mise en relation avec la thèse de la "purification de l'appui" (āśrayaparāvṛtti) de Vasubandhu et des Sautrāntika, exprimée dans le *Kośa*. On verra ici le rapport de cette thèse de l'āśrayaparāvṛtti

avec les thèses du "germe" (bīja) et du "changement particulier de la continuité" (saṃtatipariṇāmaviśeṣa) de Vasubandhu, et de l'élément d'accompagnement (随界 anudhātu) du Sthavira. Ces thèses, en se basant sur l'affirmation de la réalité du présent et de la non-réalité du passé et du futur, s'opposent à l'affirmation Sarvāstivādin de la réalité des trois temps. En outre, l'anudhātu du Sthavira, groupant les six bases de la connaissance (5 āyatana corporels, 1 āyatana mental), produit les pensées bonnes ou mauvaises ordinaires, mais, en comportant l'acte (karman), il se transforme en momentanéité (paraṃpara). De ce fait, comme l'anudhātu est en même temps corps fondamental groupant connaissance et mémoire, on perçoit la proximité de cette doctrine par rapport à celle de la "connaissance réceptacle" (ālayavijñāna) du Yogācāra.

On vérifie ensuite que Vasubandhu connaissait l'anudhātu du Sthavira, que sa propre thèse du bīja en a reçu l'influence et que l'anudhātu a donné forme à la thèse du saṃtatipariṇāmaviśeṣa. Par comparaison avec les Sarvāstivādin, le Sthavira était entré dans la considération de l'inter-relation entre corps et esprit. En outre, la thèse de l'anudhātu du Sthavira a de profondes relations avec son exposé de l'appréhension de l'objet matériel du monde extérieur, examiné dans le chapitre II, et avec sa thèse de la naissance en succession de la pensée et des mentaux, examinée dans le chapitre IV. On peut donc dégager de l'anudhātu, avec assez bien de précision, la théorie de la connaissance du Sthavira.

Chapitre VI. La théorie du Sthavira: "Tous les dharma sont du domaine (viṣaya) de la connaissance mentale (manovijñāna)," tout en critiquant l'imperfection du système des dix-huit éléments (dhātu) Sarvāstivādin, met l'emphase sur la théorie selon laquelle tout l'objet (viṣaya) des six connaissance (vijñāna) est dharma du passé. Cette théorie nie donc la thèse Sarvāstivādin de la réalité des dharma dans les trois temps.

Chapitre VII. En examinant la réfutation par le Sthavira, par Vasubandhu et par la *Satyasiddhi*, de la thèse Sarvāstivādin de la réalité des dharma dans les trois temps, on constate d'abord que ces trois critiques se ressemblent beaucoup. On remarque aussi que le

Sthavira a adopté sa thèse de l'élément d'accompagnement (随界 arnu-dhātu) comme axe central de sa réfutation.

Chapitres VIII et IX. Les dharma non-conditionnés (asaṃskṛta) et les dharma non-associés à la pensée (cittaviprayuktasaṃskāra) sont des doctrines particulières issues de la thèse Sarvāstivādin de la réalité des dharma dans les trois temps. Leur réfutation par le Sthavira diffère à peine des théories de Vasubandhu et de la *Satyasiddhi*. En fait chacune de ces réfutations a été profondément influencée par les thèses Dārṣṭāntika de la *Mahāvibhāṣā*.

Chapitre X. La négation par le Sthavira de la cause simultanée (俱生因 sahajātahetu) est en dépendance étroite de sa théorie de la connaissance. En définitive, c'est le fondement de sa négation de la thèse Sarvāstivādin de la réalité des dharma dans les trois temps. Cette négation est très proche de la *Satyasiddhi*, mais n'apparaît pas dans des traités d'Abhidharma antérieurs à la *Satyasiddhi*. Il doit donc s'agir d'une pensée nouvelle dont la formulation ne remonte pas à une époque antérieure au Sthavira.

Chapitre XI. La thèse du Sthavira sur la production en dépendance (pratītyasamutpāda) est en fait constituée à partir de sa négation de la cause et de l'effet simultané (同時因果). Nous examinons aussi sa théorie du jugement inexact (ayoniśo-manaskāra 非理作意) qui est une thèse développée de manière originale par le Sthavira.

Chapitre XII. Examen d'un exemple de théorie pour laquelle le *Nyāyānusāra* ne se réfère pas au nom du Sthavira, mais que les commentaires du *Kośa* mentionnent comme théorie de Śrīlāta. Sont exposés ensuite des documents montrant que la théorie de Śrīlāta sur l'appartenance au monde du formel (rūpadhātvāpta, rūpadhātupratisaṃyukta 色界繫) est proche d'une thèse Yogācāra.

Dans cette II[e] partie, les chapitres I, II, III, IV, VI, XI, XII traitent de théories que les commentaires du *Kośa* font remonter à Śrīlāta. Ce qui n'est pas le cas des théories exposées dans les autres chapitres. Néanmoins, comme le contenu des théories embrassées dans l'ensemble des chapitres forme un enchaînement presque cohérent, on peut supposer, en se basant seulement sur les commentaires, que le Sthavira du *Nyāyānusāra* et Śrīlāta ne sont qu'un seul et même auteur.

Conclusion

1. Le Sthavira, contredisant la définition des dharma des Sarvāstivādin, considère quelques dharma comme relativité mutuelle (Chap. I, III), et niant tous les dharma dont l'existence est rendue indispensable par la thèse Sarvāstivādin de la réalité des dharma dans les trois temps (Chap. VIII, IX), s'oriente finalement vers une diminution du nombre des dharma réels par rapport au nombre proposé par le système Sarvāstivādin.

2. Le Sthavira nie la thèse Sarvāstivādin de la réalité des trois temps et proclame la thèse de la réalité du présent et de l'irréalité du passé et du futur, ce qui signifie la réalité exclusive du dharma de l'unique instant (kṣaṇa) présent (Chap. VII). S'opposant à la thèse de la relation spontanée entre pensée et mentaux, le Sthavira avance la théorie de la naissance en succession de la pensée et des mentaux. Ce qui consiste en naissance d'organe (indriya) et d'objet (viṣaya) au premier instant. Parce que la connaissance (vijñāna) naît au 2[e] instant, l'objet (viṣaya) de la connaissance tombe entièrement dans le passé et n'existe pas. C'est donc une négation du fondement de la thèse Sarvāstivādin de la réalité des trois temps (Chap. IV, VI). C'est aussi une réfutation de la thèse Sarvāstivādin de la simultanéité de la cause et de l'effet (俱生因, 同時因果), c'est-à-dire de la simultanéité de la cause: indriya et viṣaya et de l'effet : vijñāna (Chap. II, X). Quant à la production en dépendance, nous avons aussi essayé de l'expliquer à partir de la réfutation de cette thèse Sarvāstivādin de la cause et de l'effet simultanés (Chap. XI).

3. Dans la structure de la connaissance basée sur la thèse du Sthavira: "réalité du présent, irréalité du passé et du futur," la théorie de l'existence de l'élément d'accompagnement (随界 anudhātu) est proche de l'ālayavijñāna des Yogācāra (Chap. V). En outre, une autre théorie du Sthavira comporte encore des similitudes avec l'école Yogācāra (Chap. XII).

On ajoutera encore les deux considérations suivantes.

4. Parce que le Sthavira (Śrīlāta) est la première personne que des documents présentent comme ayant professé l'adoption des Sūtra mais

non des Śāstra, peut-être est-il le fondateur du groupe Sautrāntika. Cependant, dans le *Kośa*, son disciple Vasubandhu s'affirme souvent différent de lui (Chap. I, III, IV, X, XI). Par contre, Vasubandhu dissimule sous le nom des Sautrāntika des opinions qu'il approuve lui-même et qui comprennent des théories du Sthavira.

5. Dans ses théories et dans l'expression de sa pensée, le Sthavira présente souvent d'extrêmes ressemblances avec le contenu de la *Satyasiddhi.*

Śrīlāta, qu'on peut supposer avoir vécu dans la 1re moitié du IVe siècle après J.-C., aurait reçu l'influence des Dārṣṭāntika, de Buddhadeva et de Dharmatrāta, tous trois connus par la *Mahāvibhāṣā*, de Kumāralāta et de Harivarman, auteur de la *Satyasiddhi.* Il aurait développé leurs enseignements et créé le terme de "Sautrāntika." Par sa propre réflexion, 1) il a esquissé une transformation relativiste des dharma réels des Sarvāstivādin et nié l'existence de plusieurs de ces dharma. 2) En outre, il a, pensons-nous, concentré presque toutes ses théories dans la négation du fondement de la thèse Sarvāstivādin de la réalité des trois temps en réfutant ce que les Sarvāstivādin ont appelé la "cause et l'effet simultanés" sur la simultanéité organe-objet-connaissance (indriya-viṣaya-vijñāna).

索　引

和漢語

あ

か

さ

た

な

は

ま

や

ら

わ

梵・パ・蔵語

a

ā

dha

na

pa

pha

ba

bha

ma

ya

sa

ha

著者略歴

昭和14年　東京に生まれる
昭和38年　東京大学文学部印度哲学梵文学科卒
昭和46年　ルーヴァン・カトリック大学東洋学科卒
昭和62年　文学博士
現　　在　二松学舎大学教授
主論文　「経部師シュリーラータ（一）（二）（三）」
「自性と自相——三世実有説の展開——」
「大智度論の世界」「アビダルマ仏教の形成」他
現住所　〒278　千葉県野田市清水914

経量部の研究　　定価 11000円

著者 © 加藤純章（かとうじゅんしょう）

平成元年2月20日　第1刷発行

発行者　神田明
印刷所　育英印刷株式会社
組版所　平和堂印刷株式会社

発行所　株式会社　春秋社
〒101　東京都千代田区外神田2-18-6　電話(255)9611　振替東京8-24861

ISBN 4-393-11146-X　　製本所　株式会社小林共文堂